20 марта 1914 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи епископъ *Анастасій*.

Жизненное значеніе вѣры.

Слово въ день празднованія 105-й годовщины Императорской С.-Петербургской духовной Академіи (2 марта 1914 года) [1].

Пришли къ Нему съ разслабленнымъ, котораго несли четверо; и не имѣя возможности приблизиться къ Нему за многолюдствомъ, раскрыли кровлю дома, гдѣ Онъ находился, и, прокопавши ее, спустили постель, на которой лежалъ разслабленный (Мрк. II, 3—4).

Дивное зрѣлище наблюдалось въ одномъ изъ домовъ Капернаума. Тамъ находился Іисусъ, Божественный Учитель и Чудотворецъ, дѣла Котораго всѣхъ приводили въ изумленіе и заставляли говорить: *никогда ничего такого мы не видали* (Мр. II, 12). Онъ «говорилъ слово» своимъ слушателямъ, а ихъ было такъ много, что не только внутри дома, но даже *«уже и у дверей не было мѣста»* (II, 2). Что было дѣлать принесшимъ разслабленнаго?—Они, быть можетъ, издалека несли его, надѣясь на исцѣленіе. Нужно было положить больного къ ногамъ Іисуса, нужно было прикоснуться къ одеждамъ Его, нужно было услышать

---

[1]) Произнесено въ академическомъ храмѣ за торжественной Литургіей, совершенной Высокопреосвященнѣйшимъ Владиміромъ, Митрополитомъ С.-Петербургскимъ и Ладожскимъ, въ сослуженіи Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Новгородскаго и Старорусскаго и Преосвященнѣйшаго Анастасія, Епископа Ямбурскаго, Ректора Академіи.

отъ Него эти удивительной мощи и несказанной увѣренности слова: *«встань, возьми постель твою и иди»* (II, 11). Но приблизиться было невозможно. Тогда они прибѣгаютъ къ необыкновенному способу: раскрываютъ кровлю дома и чрезъ образовавшееся отверстіе спускаютъ постель съ больнымъ къ ногамъ Іисуса (Лк. V, 19).

Тверда была вѣра этихъ людей. Не погнулась она отъ встрѣтившагося затрудненія. Не уступила мѣста тревожному сомнѣнію въ успѣхѣ предпріятія. Не омрачилась даже столь естественнымъ вопросомъ — не напрасно ли ожиданіе? Не робкая просьба, звучащая неувѣренностью, руководила дѣйствіями этихъ людей, не безотрадное выраженіе внутренней духовной немощи видно было въ нихъ, а твердая, непоколебимая вѣра.

И *«Іисусъ, видя вѣру ихъ, говоритъ разслабленному: чадо, прощаются тебѣ грѣхи твои,... возьми постель твою и иди въ домъ твой»* (II, 5, 11).

Такъ безконечное множество свидѣтельствъ о слабости человѣческой, безчисленность доказательствъ безсилія нашего, ограниченности и конечности утратили свой обязательный характеръ. Рядомъ съ тѣмъ немощнымъ и ограниченнымъ, что такъ болѣзненно-настойчиво свидѣтельствуетъ человѣку о непрочности его замысловъ, дѣйствій, успѣховъ, оказывается нѣчто, обѣщающее такой успѣхъ, который для ума неизбѣжно кажется невѣроятнымъ. *Это нѣчто, столь удивительное по своему плоду, есть вѣра.*

Это она воздвигла разслабленнаго съ одра болѣзни, она исцѣлила бѣсноватаго, она возвратила зрѣніе слѣпому, она сдѣлала здравою кровоточивую, она возвратила Іаиру уже умершую дочь, а хананеянкѣ здравою «злѣ бѣсновавшуюся». Это о ней такъ часто говорилъ Спаситель, на ней любилъ Онъ останавливать вниманіе своихъ послѣдователей, о ней училъ, напоминалъ. Это къ ней относится Его полное вѣковѣчной бодрости и силы обѣщаніе, что для вѣры все возможно: только вѣруй, все возможно для вѣрующаго (Мрк. IX, 23).

Но Христосъ Спаситель, указавъ на эту необыкновенную всемогущую силу, лишь какъ бы вновь открылъ то, что изначала лежало въ глубинѣ души человѣка, какъ неискоренимая потребность. Эта сила была всегда дѣйственною и живою для человѣчества. Вся исторія послѣдняго есть не что иное, какъ вѣра, воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ. Она именно

была движущей и одушевляющей силой въ жизни и дѣятельности ветхозавѣтныхъ праведниковъ, *«иже вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду... была крѣпцы въ бранехъ, обратиша въ бѣгство полки чуждихъ»* (Евр. XI, 33, 34). Она доставляла отраду, терпѣніе и благодушіе для тѣхъ изъ нихъ, которые *«руганіемъ и ранами искушеніе пріяша, еще же и узами и темницею, каменіемъ побіени быша, претрени быша, убійствомъ меча умроша, проидоша въ милотехъ (и) въ козіяхъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бѣ достоинъ (весь) міръ, въ пустынехъ скитающеся и въ горахъ и въ вертепахъ и въ пропастехъ земныхъ»* (Евр. XI, 36—38). *Вси сіи*, говоритъ апостолъ, *умерли въ вѣрѣ* (XI, 13).

Спаситель, сказавъ, что для вѣры все возможно, тѣмъ самымъ какъ бы назвалъ эту силу ея собственнымъ именемъ, указавъ тѣ возможные для нея въ развитіи предѣлы высоты и напряженности, какихъ она никогда и нигдѣ раньше не достигала, и тѣ удивительные плоды, какіе она неизбѣжно несетъ съ собою.

Дѣйствительно, вѣра побѣдила Христу міръ (I Іоан. V, 4): она повела апостоловъ на подвигъ благовѣстія (2 Кор. IV, 13) съ его трудомъ, изнуреніемъ, бдѣніемъ, голодомъ и жаждою, постомъ, стужею и наготою (2 Кор. XI, 27), когда они *живые непрестанно предавались на смерть ради Іисуса* (2 Кор. IV, 11). Она дала мужество и терпѣніе мученикамъ и исповѣдникамъ христіанскимъ, сдѣлавъ для нихъ какъ бы незамѣтными самыя ужасныя физическія боли, причиняемыя за имя Христа врагами Его, и чрезъ это проникала въ сердца дотолѣ враждебныя... Она стала для Церкви Христовой тѣмъ несокрушимымъ основаніемъ, ради котораго не одолѣть ея и всѣмъ злымъ силамъ ада (Мѳ. XVI, 18). Вѣра раздѣлила исторію на двѣ эпохи и сдѣлалась въ христіанствѣ могучей силой, преобразующей человѣческую жизнь—и личную и общественную.

Въ чемъ же заключается столь великое жизненное значеніе вѣры?

Четверо простецовъ съ чрезвычайными усиліями добиваются возможности положить больного къ ногамъ Іисуса, вѣря въ исцѣленіе. Они не размышляютъ о томъ, какимъ образомъ тяжелая болѣзнь можетъ быть изгнана изъ организма. Они просто были *увѣрены* въ этомъ. Замѣчательно то, что Спаситель даже не спрашиваетъ ихъ, есть ли у нихъ вѣра,

какъ это Онъ дѣлалъ обычно въ другихъ, подобныхъ этому случаяхъ. Онъ *видѣлъ* вѣру ихъ: о ней краснорѣчиво говорили ихъ лица, ихъ дѣйствія; она ясно выражалась во всемъ ихъ поведеніи.

Очевидно, что существо вѣры не исчерпывается свойствами простого воспріятія хотя бы и не подлежащей сомнѣнію истины, не ограничивается простымъ признаніемъ вѣрности хотя бы и несомнѣннаго. Поведеніе принесшихъ разслабленнаго не было бы такимъ настойчивымъ, если бы въ ихъ душѣ было *только это признаніе возможности исцѣленія* больного. Для того, чтобы столь труднымъ путемъ спустить тяжко больного, лежащаго безъ движенія человѣка къ ногамъ Іисуса, требовалось нѣчто *большее этого простого признанія*. Требовалось *живое убѣжденіе*, всецѣлая *проникновенность* несомнѣнностью исцѣленія и вмѣстѣ *цѣлостное устремленіе* души къ предмету желанія.

Въ этомъ заключается существо вѣры. Она, такимъ образомъ, по своей природѣ есть не теоретическое только признаніе истинности за извѣстнымъ положеніемъ, а *цѣлостное убѣжденіе*, обнимающее собою всю полноту внутренней жизни человѣческаго духа и выражающееся въ той *цѣльности*, энергіи и гармоніи духовной жизни, которыя столь характерны для глубоко вѣрующаго. Весь духовный строй вѣрующаго какъ бы устремляется по направленію вѣры, выливаясь въ одномъ сознаніи: «Ты, Боже, часть моя во вѣкъ! Тебя ищетъ душа моя, Тебя жаждетъ сердце мое, Тобою горитъ вся внутренность моя!..» Вотъ почему перемѣнить вѣру—значитъ измѣнить весь строй своей душевной жизни. Вотъ почему и пришествіе Спасителя, по слову Его, принесло на землю не миръ, но раздѣленіе: «*отнынѣ*, сказалъ Онъ, *пятеро въ одномъ домѣ станутъ раздѣляться, трое противъ двухъ и двое противъ трехъ: отецъ будетъ противъ сына, и сынъ противъ отца; мать противъ дочери, и дочь противъ матери; свекровь противъ невѣстки своей, и невѣстка противъ свекрови своей*» (Лк. XII, 52—53). Такъ вѣра раздѣляетъ даже лицъ, связанныхъ кровною связью; но это только потому, что она налагаетъ на личность человѣка особой яркости печать; даже больше: можно сказать, что она является особенно яркимъ *выраженіемъ личности*.

Въ этомъ свойствѣ вѣры, какъ *живого убѣжденія*, проникающаго собою все существо человѣка и проявляющагося во всей его дѣятельности, и заключается залогъ ея великаго

жизненнаго значенія: она становится для человѣка *основнымъ началомъ* его *мысли и жизни*, основнымъ принципомъ его поведенія, факторомъ, созидающимъ человѣческую жизнь во всѣхъ ея отношеніяхъ и направленіяхъ—и личную, и общественную, и духовную, и даже матеріальную.

Правда, есть у человѣка еще сила, дѣлающая его, слабаго—сильнымъ, могучимъ, царемъ природы; есть достояніе, удостовѣряющее эту силу. Эта сила есть разумъ, это достояніе есть знаніе. Они произвели и выростили то чудное дерево науки, которое услаждаетъ нашъ взоръ обиліемъ созрѣвающихъ на отдѣльныхъ его вѣтвяхъ плодовъ. Эту силу и думаетъ иногда человѣкъ сдѣлать принципомъ своей жизни, единственнымъ и исключительнымъ, въ противовѣсъ вѣрѣ, какъ будто бы ему нужно *сдѣлать выборъ* между этими двумя изначальными потребностями разумной природы. Теперь, съ необычайнымъ развитіемъ знанія, въ пору чрезвычайныхъ успѣховъ науки эта мысль о необходимости сдѣлать выборъ между вѣрой и знаніемъ и еще опредѣленнѣе—устранить вѣру отъ участія въ жизненномъ значеніи въ пользу знанія, эта мысль оказывается иногда почти обычною, тѣмъ болѣе, что предположеніе противорѣчія между вѣрой и знаніемъ часто подкрѣпляется, повидимому, убѣдительными доводами.

Но не нужно выбирать между вѣрой и знаніемъ: эти силы могутъ быть въ союзѣ. Не нужно рѣшать неразрѣшимаго, что̀ нужнѣе для человѣка—вѣра или знаніе: это два сокровища, одинаково цѣнныя для человѣка; это—два цвѣтка, выросшіе изъ одного корня: сорвемъ одинъ изъ нихъ, непремѣнно пострадаетъ и другой; это—двѣ силы, одинаково стремящіяся возвысить человѣка надъ внѣшней природой, силы взаимно одна другую поддерживающія, одна другую восполняющія, такъ что и вѣра стремится опереться на доводы разума, и разумъ, знаніе, наука берутъ отъ вѣры то, безъ чего имъ не обойтись.

Знаніе, наука не отнимаютъ и не могутъ отнять у вѣры ея великое жизненное значеніе, потому что въ основѣ ихъ самихъ лежитъ вѣра: безъ нея всякое знаніе неизбѣжно страдало бы тѣмъ, что въ наукѣ о законахъ мышленія называется petitio principii. Единство нашего міропониманія не можетъ имѣть для себя болѣе глубокой и чистой основы, какъ единство всего существующаго въ Богѣ, Которымъ все возглавляется. Вѣра не противорѣчитъ и не можетъ противорѣчить знанію, наукѣ, потому что *она необходима для нихъ.* Ибо:

вѣра, во-первыхъ, *расширяетъ познаніе.* Предъ лицемъ великихъ жизненныхъ тайнъ человѣкъ съ однимъ только знаніемъ— не всесильный властелинъ, а послушное орудіе той великой міровой силы, ибъ источникѣ и направленіи которой онъ долженъ одно сказать: не знаю. Безграничная область того, что выходитъ за предѣлы разрѣшимаго разумомъ, но отъ чего въ то же время не уйти человѣку безъ рѣшенія и опредѣленія, какъ отъ самого себя, доступна только вѣрѣ, ею только познается; поэтому дѣйствительно здѣсь можно сказать словами пророка: «*Аще не увѣрите, не имате разумѣти*» (Ис. VII, 9).

Вѣра, далѣе,—*неизбѣжная спутница* всякаго знанія, въ томъ числѣ и научнаго. Нельзя заниматься наукой безъ вѣры въ успѣхѣ этого дѣла; нельзя трудиться надъ тѣмъ, во что не вѣришь. Еще языческая древность остроумно осудила нечестивыхъ на тяжкое наказаніе — вѣчно трудиться надъ тѣмъ, что не имѣетъ никакого смысла. Положеніе «наука ради самой науки» не означаетъ бо̀льшаго, чѣмъ чистота и безкорыстіе побужденій въ научной дѣятельности. *Конецъ науки*, истинная и послѣдняя цѣль ея неизбѣжно есть тотъ же *человѣкъ*, его духовное нравственное совершенство. Безъ вѣры въ эту конечную цѣль научное знаніе мертво; оно только *надмеваетъ* (1 Кор. VIII, 1), но не назидаетъ,

Наконецъ, вѣра *возвышаетъ и облагораживаетъ* знаніе. Если человѣкъ хочетъ быть именно человѣкомъ, т.-е. существомъ разумнымъ, нравственнымъ, свободнымъ, то онъ не можетъ быть довольнымъ только тѣмъ, чтобы нѣчто познать и признать. Просто знаніе доступно и животнымъ. Человѣку же, чтобы возвыситься надъ послѣднимъ, нужно еще нѣчто прибавить къ познанію, нужно везвыситься надъ нимъ, нужно войти усиліемъ духа въ область высшую, нужно имѣть нѣчто, часто давало бы ему истинную свободу и сознательность въ дѣятельности, что служило бы побужденіемъ къ добру и давало бы силы для служенія ему. А это и есть вѣра. Она возвышаетъ, облагораживаетъ и укрѣпляетъ нашу личность, нашъ творческій духъ, плодами котораго мы по справедливости такъ гордимся. Посему вѣра не только не враждебна знанію. наукѣ, но составляетъ ихъ могучую движущую силу, безъ которой они несомнѣнно упали бы, ибо понизилось бы то начало, которое ихъ созидаетъ — личность человѣка. Истинный же христіанинъ, т.-е, вѣрующій *востязуетъ вся* (1 Кор. II, 15): понимаетъ и оцѣниваетъ все

великое, благородное и полезное для человѣчества, къ какой бы области оно ни относилось. Поэтому именно союзъ вѣры и знанія даетъ просвѣщенію силу, дѣйствительно способную направлять дѣятельность людей ко благу, къ созиданію жизни.

Конечно, знаніе, собственное разумѣніе всего и о всемъ заманчиво. Не хочется сознаться, что здѣсь—граница для разума, не хочется отказаться отъ возможности добыть искомое именно съ его помощью, ибо въ этой якобы абсолютной довлѣемости разума ошибочно усматриваетъ человѣкъ первый признакъ своей *самости*. Вотъ почему, для того, чтобы вѣровать, требуется извѣстное напряженіе воли, усиліе духа, даже мужество, ибо не такъ легко отказаться отъ возможности доказать свою абсолютность и восторжествовать надъ самолюбіемъ. Вотъ почему вѣра есть духовное геройство, добродѣтель, заслуга предъ Богомъ.

Спаситель, идя на вольныя страданія, на крестную смерть, оставилъ намъ завѣтъ вѣры: «*вѣруйте въ Бога*, сказалъ Онъ, *и въ Мя вѣруйте*» (Іоан. XIV, 1). Въ этой заповѣди Господа дано не только исчерпывающее опредѣленіе предмета вѣры, но и указаніе тѣхъ плодовъ, которые неизбѣжно за этою вѣрою слѣдуютъ. «Вѣруйте въ Бога», Творца и Промыслителя міра, ибо эта вѣра укажетъ вамъ назначеніе ваше въ мірѣ, сообщитъ смыслъ вашей жизни въ общемъ составѣ бытія, расширитъ кругозоръ жизненнаго опыта, разъяснитъ великую тайну жизни и смерти и отношенія зла и неправды къ добру и правдѣ. Вѣруйте и во Христа, Спасителя, Искупителя нашего, цѣною крови Своей спасшаго насъ отъ грѣха и даровавшаго намъ силы къ жизни и безсмертію, вѣруйте, ибо здѣсь источникъ жизненной отрады отъ сознанія, что и мы грѣшные можемъ сдѣлаться причастниками оправданія и спасенія, что мы уже не чужіе, но свои Богу (Еф. II, 19).

Столь велико, братіе, значеніе вѣры, столь нужна она для человѣка. Поэтому и апостолъ заповѣдуетъ намъ постоянно испытывать себя, постоянно наблюдать за собою, есть ли въ насъ вѣра. «*Испытывайте самихъ себя, въ вѣрѣ-ли вы? самихъ себя изслѣдывайте*» (2 Кор. VIII, 5), есть-ли въ васъ вѣра? То-есть, во-первыхъ, достаточно ли она сильна, чтобы всецѣло направлять и опредѣлять вашу жизнь, и во-вторыхъ, по достоинству своего внутренняго содержанія такова ли она, чтобы ею заслужить не погибель, а спасеніе (2 Сол, II, 11—12); испытывайте себя, ибо въ этомъ самоиспытаніи, само-

изслѣдованіи — основаніе постояннаго пребыванія въ вѣрѣ, источникъ свѣжести и чистоты ея.

Въ этихъ же видахъ постояннаго наблюденія за собою, за своею вѣрою, въ видахъ поддержанія бодрости ея апостолъ заповѣдуетъ намъ назидать себя воспоминаніями о минувшихъ, богатыхъ образцами вѣры временахъ, ибо эти воспоминанія всегда назидательны, и тѣмъ назидательнѣе, чѣмъ плодотворнѣе было прошлое. «*Воспоминайте*, говоритъ онъ, *первыя дни ваша, въ нихже просвѣтившеся, многія страсти претерпѣсте страданій*» (Евр. X, 32), воспоминайте, ибо въ этомъ воспоминаніи о первыхъ дняхъ въ жизни христіанскаго общества, столь богатыхъ исповѣдниками вѣры, можно найти и для себя источникъ твердости ея.

И еще онъ же заповѣдуетъ намъ поминать наставниковъ своихъ и, взирая на скончаніе жительства ихъ, подражать имъ въ вѣрѣ (Евр. XIII, 7).

Послѣдуемъ и мы этой заповѣди апостола. Будемъ назидать себя и поддерживать въ себѣ бодрость вѣры примѣрами ея и прежде всего тѣми, которые для насъ особенно близки. Прошлое нашей родной Академіи, празднующей нынѣ 105-ю годовщину своего существованія, даетъ намъ не мало такихъ примѣровъ вѣры, способныхъ вселить и поддержать и въ насъ бодрость ея. И прежде всего уже самое историческое, такъ сказать, возрастаніе ея назидательно для нашей вѣры, ибо съ минованіемъ новаго года въ ея жизни еще удлиннилась на извѣстную единицу времени историческая перспектива вѣрнаго и неизмѣннаго служденія ея тому дѣлу, на которое и вызвана она была къ бытію, дѣлу защиты, уясненія и охраненія православной вѣры тѣми средствами, какія даны въ богословской наукѣ. Но прошелъ не годъ, а цѣлыхъ 105 лѣтъ. Изъ глубины этого прошлаго встаютъ предъ нами вѣрные труженики на поприщѣ согласнаго служенія вѣрѣ и наукѣ, еще точнѣе—наукою вѣрѣ. Жизнью своей они доказали, въ какомъ тѣсномъ единеніи могутъ быть вѣра и знаніе и какая дается внутренняя духовная гармонія плодомъ синтеза этихъ двухъ силъ. Изъ этого прошлаго встаютъ предъ нами мужи, о которыхъ мы можемъ сказать словами Писанія, что «*премудрость ихъ повѣдятъ людіе и похвалу ихъ исповѣсть церковъ*» (Сир. XLIV, 14).

Въ числѣ сыновъ своихъ Академія наша имѣетъ и славныхъ пастырей—молитвенниковъ—подвижниковъ (Архіепископъ Ме-

летій Харьковскій, о. Іоаннъ Кронштадтскій) и самоотверженныхъ миссіонеровъ, несшихъ апостольскій трудъ христіанизаціи народовъ языческихъ (архимандритъ Макарій Глухаревъ, архіеп. Николай Японскій). Подвигомъ жизни своей они доказали чистоту и твердость своей вѣры, употребивъ полученное научное образованіе на служеніе ей, и оставили намъ примѣръ вѣры, достойный подражанія.

Предъ нами сонмъ ученыхъ, безкорыстныхъ и самоотверженныхъ тружениковъ науки, имена многихъ изъ коихъ и всесвѣтно извѣстны, ученыхъ, стоявшихъ на уровнѣ выводовъ современной науки и выработанныхъ пріемовъ изслѣдованія и преподаванія, но въ то же время твердыхъ своею православною вѣрою, служеніе которой и выполняли они своимъ ученымъ трудомъ. Ихъ усиліями, питаемыми и поддерживаемыми *твердою вѣрою* въ свое христіанское призваніе, малое деревцо богословской науки возросло, окрѣпло и стало прекраснымъ деревомъ, подъ тѣнью котораго легко найти успокоеніе сжигаемому невѣріемъ уму.

Сколько мудрыхъ іерарховъ, первосвятителей и святителей русской церкви, сильныхъ словомъ ученія, вѣрныхъ строителей Церкви Божіей!

Наконецъ, сколько воспиталось здѣсь полезныхъ дѣятелей на самыхъ разнообразныхъ поприщахъ, скромныхъ тружениковъ, которые посвятили свой трудъ воспитанію и обученію юношества, всюду неся съ собою свѣтъ *вѣры и знанія*, жизненную силу христіанскаго убѣжденія.

Академія наша всегда была сильна православною вѣрою, неуклоннымъ научнымъ служеніемъ защитѣ и уясненію ея. Мѣняются времена, мѣняются лица, а духъ, оживотворяющій тѣло нашей академической общины, остается одинъ и тотъ же отъ начала и до днесь. Этотъ духъ, живя которымъ, Академія успѣла уже «дать плоды обильные» богословскаго вѣдѣнія, есть вѣра христіанская православная. Поддерживать и развивать въ себѣ и другихъ этотъ духъ вѣры, охранять и уяснять его истинную природу тѣми средствами, какія даются намъ въ богословской наукѣ, и призываемся мы нынѣ примѣромъ наставниковъ нашихъ, которые *«въ вѣрѣ скончали жительство»* свое и подвигомъ жизни своей шлютъ намъ бодрый апостольскій призывъ: *«братіе, стойте въ вѣрѣ, мужайтеся, утверждайтеся»* (1 Кор. XVI, 13). Аминь.

Н. Коноваловъ.

20 марта 1914 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи епископъ *Анастасій.*

Жизненное значеніе вѣры.

Слово въ день празднованія 105-й годовщины Императорской С.-Петербургской духовной Академіи (2 марта 1914 года) [1].

Пришли къ Нему съ разслабленнымъ, котораго несли четверо; и не имѣя возможности приблизиться къ Нему за многолюдствомъ, раскрыли кровлю дома, гдѣ Онъ находился, и, прокопавши ее, спустили постель, на которой лежалъ разслабленный (Мрк. II, 3—4).

ДИВНОЕ зрѣлище наблюдалось въ одномъ изъ домовъ Капернаума. Тамъ находился Іисусъ, Божественный Учителъ и Чудотворецъ, дѣла Котораго всѣхъ приводили въ изумленіе и заставляли говорить: *никогда ничего такого мы не видали* (Мр. II, 12). Онъ «говорилъ слово» своимъ слушателямъ, а ихъ было такъ много, что не только внутри дома, но даже *«уже и у дверей не было мѣста»* (II, 2). Что было дѣлать принесшимъ разслабленнаго?—Они, быть можетъ, издалека несли его, надѣясь на исцѣленіе. Нужно было положить больного къ ногамъ Іисуса, нужно было прикоснуться къ одеждамъ Его, нужно было услышать

---

[1]) Произнесено въ академическомъ храмѣ за торжественной Литургіей, совершенной Высокопреосвященнѣйшимъ Владиміромъ, Митрополитомъ С.-Петербургскимъ и Ладожскимъ, въ сослуженіи Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Новгородскаго и Старорусскаго и Преосвященнѣйшаго Анастасія, Епископа Ямбурскаго, Ректора Академіи.

отъ Него эти удивительной мощи и несказанной увѣренности слова: *«встань, возьми постель твою и иди»* (II, 11). Но приблизиться было невозможно. Тогда они прибѣгаютъ къ необыкновенному способу: раскрываютъ кровлю дома и чрезъ образовавшееся отверстіе спускаютъ постель съ больнымъ къ ногамъ Іисуса (Лк. V, 19).

Тверда была вѣра этихъ людей. Не погнулась она отъ встрѣтившагося затрудненія. Не уступила мѣста тревожному сомнѣнію въ успѣхѣ предпріятія. Не омрачилась даже столь естественнымъ вопросомъ — не напрасно ли ожиданіе? Не робкая просьба, звучащая неувѣренностью, руководила дѣйствіями этихъ людей, не безотрадное выраженіе внутренней духовной немощи видно было въ нихъ, а твердая, непоколебимая вѣра.

И *«Іисусъ, видя вѣру ихъ, говоритъ разслабленному: чадо, прощаются тебѣ грѣхи твои,... возьми постель твою и иди въ домъ твой»* (II, 5, 11).

Такъ безконечное множество свидѣтельствъ о слабости человѣческой, безчисленность доказательствъ безсилія нашего, ограниченности и конечности утратили свой обязательный характеръ. Рядомъ съ тѣмъ немощнымъ и ограниченнымъ, что такъ болѣзненно-настойчиво свидѣтельствуетъ человѣку о непрочности его замысловъ, дѣйствій, успѣховъ, оказывается нѣчто, обѣщающее такой успѣхъ, который для ума неизбѣжно кажется невѣроятнымъ. *Это нѣчто, столь удивительное по своему плоду, есть вѣра.*

Это она воздвигла разслабленнаго съ одра болѣзни, она исцѣлила бѣсноватаго, она возвратила зрѣніе слѣпому, она сдѣлала здравою кровоточивую, она возвратила Іаиру уже умершую дочь, а хананеянкѣ здравою «злѣ бѣсновавшуюся». Это о ней такъ часто говорилъ Спаситель, на ней любилъ Онъ останавливать вниманіе своихъ послѣдователей, о ней училъ, напоминалъ. Это къ ней относится Его полное вѣковѣчной бодрости и силы обѣщаніе, что для вѣры все возможно: только вѣруй, все возможно для вѣрующаго (Мрк. IX, 23).

Но Христосъ Спаситель, указавъ на эту необыкновенную всемогущую силу, лишь какъ бы вновь открылъ то, что изначала лежало въ глубинѣ души человѣка, какъ неискоренимая потребность. Эта сила была всегда дѣйственною и живою для человѣчества. Вся исторія послѣдняго есть не что иное, какъ вѣра, воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ. Она именно

была движущей и одушевляющей силой въ жизни и дѣятельности ветхозавѣтныхъ праведниковъ, *«иже вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду... была крѣпцы въ бранехъ, обратиша въ бѣгство полки чуждихъ»* (Евр. XI, 33, 34). Она доставляла отраду, терпѣніе и благодушіе для тѣхъ изъ нихъ, которые *«руганіемъ и ранами искушеніе пріяша, еще же и узами и темницею, каменіемъ побіени быша, претрени быша, убійствомъ меча умроша, проидоша въ милотехъ (и) въ козіяхъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бѣ достоинъ (весь) міръ, въ пустынехъ скитающеся и въ горахъ и въ вертепахъ и въ пропастехъ земныхъ»* (Евр. XI, 36—38). *Вси сіи*, говоритъ апостолъ, *умерли въ вѣрѣ* (XI, 13).

Спаситель, сказавъ, что для вѣры все возможно, тѣмъ самымъ какъ бы назвалъ эту силу ея собственнымъ именемъ, указавъ тѣ возможные для нея въ развитіи предѣлы высоты и напряженности, какихъ она никогда и нигдѣ раньше не достигала, и тѣ удивительные плоды, какіе она неизбѣжно несетъ съ собою.

Дѣйствительно, вѣра побѣдила Христу міръ (I Іоан. V, 4): она повела апостоловъ на подвигъ благовѣстія (2 Кор. IV, 13) съ его трудомъ, изнуреніемъ, бдѣніемъ, голодомъ и жаждою, постомъ, стужею и наготою (2 Кор. XI, 27), когда они *живые непрестанно предавались на смерть ради Іисуса* (2 Кор. IV, 11). Она дала мужество и терпѣніе мученикамъ и исповѣдникамъ христіанскимъ, сдѣлавъ для нихъ какъ бы незамѣтными самыя ужасныя физическія боли, причиняемыя за имя Христа врагами Его, и чрезъ это проникала въ сердца дотолѣ враждебныя... Она стала для Церкви Христовой тѣмъ несокрушимымъ основаніемъ, ради котораго не одолѣть ея и всѣмъ злымъ силамъ ада (Мѳ. XVI, 18). Вѣра раздѣлила исторію на двѣ эпохи и сдѣлалась въ христіанствѣ могучей силой, преобразующей человѣческую жизнь—и личную и общественную.

Въ чемъ же заключается столь великое жизненное значеніе вѣры?

Четверо простецовъ съ чрезвычайными усиліями добиваются возможности положить больного къ ногамъ Іисуса, вѣря въ исцѣленіе. Они не размышляютъ о томъ, какимъ образомъ тяжелая болѣзнь можетъ быть изгнана изъ организма. Они просто были *увѣрены* въ этомъ. Замѣчательно то, что Спаситель даже не спрашиваетъ ихъ, есть ли у нихъ вѣра,

какъ это Онъ дѣлалъ обычно въ другихъ, подобныхъ этому случаяхъ. Онъ *видѣлъ* вѣру ихъ: о ней краснорѣчиво говорили ихъ лица, ихъ дѣйствія; она ясно выражалась во всемъ ихъ поведеніи.

Очевидно, что существо вѣры не исчерпывается свойствами простого воспріятія хотя бы и не подлежащей сомнѣнію истины, не ограничивается простымъ признаніемъ вѣрности хотя бы и несомнѣннаго. Поведеніе принесшихъ разслабленнаго не было бы такимъ настойчивымъ, если бы въ ихъ душѣ было *только это признаніе возможности исцѣленія* больного. Для того, чтобы столь труднымъ путемъ спустить тяжко больного, лежащаго безъ движенія человѣка къ ногамъ Іисуса, требовалось нѣчто *большее этого простого признанія.* Требовалось *живое убѣжденіе*, всецѣлая *проникновенность* несомнѣнностью исцѣленія и вмѣстѣ *цѣлостное устремленіе* души къ предмету желанія.

Въ этомъ заключается существо вѣры. Она, такимъ образомъ, по своей природѣ есть не теоретическое только признаніе истинности за извѣстнымъ положеніемъ, а *цѣлостное убѣжденіе*, обнимающее собою всю полноту внутренней жизни человѣческаго духа и выражающееся въ той *цѣльности*, энергіи и гармоніи духовной жизни, которыя столь характерны для глубоко вѣрующаго. Весь духовный строй вѣрующаго какъ бы устремляется по направленію вѣры, выливаясь въ одномъ сознаніи: «Ты, Боже, часть моя во вѣкъ! Тебя ищетъ душа моя, Тебя жаждетъ сердце мое, Тобою горитъ вся внутренность моя!..» Вотъ почему перемѣнить вѣру—значитъ измѣнить весь строй своей душевной жизни. Вотъ почему и пришествіе Спасителя, по слову Его, принесло на землю не миръ, но раздѣленіе: «*отнынѣ*, сказалъ Онъ, *пятеро въ одномъ домѣ станутъ раздѣляться*, *трое противъ двухъ и двое противъ трехъ*: *отецъ будетъ противъ сына, и сынъ противъ отца; мать противъ дочери, и дочь противъ матери*; *свекровь противъ невѣстки своей, и невѣстка противъ свекрови своей*» (Лк. XII, 52—53). Такъ вѣра раздѣляетъ даже лицъ, связанныхъ кровною связью; но это только потому, что она налагаетъ на личность человѣка особой яркости печать; даже больше: можно сказать, что она является особенно яркимъ *выраженіемъ личности.*

Въ этомъ свойствѣ вѣры, какъ *живого убѣжденія*, проникающаго собою все существо человѣка и проявляющагося во всей его дѣятельности, и заключается залогъ ея великаго

жизненнаго значенія: она становится для человѣка *основнымъ началомъ* его *мысли и жизни*, основнымъ принципомъ его поведенія, факторомъ, созидающимъ человѣческую жизнь во всѣхъ ея отношеніяхъ и направленіяхъ—и личную, и общественную, и духовную, и даже матеріальную.

Правда, есть у человѣка еще сила, дѣлающая его, слабаго—сильнымъ, могучимъ, царемъ природы; есть достояніе, удостовѣряющее эту силу. Эта сила есть разумъ, это достояніе есть знаніе. Они произвели и вырастили то чудное дерево науки, которое услаждаетъ нашъ взоръ обиліемъ созрѣвающихъ на отдѣльныхъ его вѣтвяхъ плодовъ. Эту силу и думаетъ иногда человѣкъ сдѣлать принципомъ своей жизни, единственнымъ и исключительнымъ, въ противовѣсъ вѣрѣ, какъ будто бы ему нужно *сдѣлать выборъ* между этими двумя изначальными потребностями разумной природы. Теперь, съ необычайнымъ развитіемъ знанія, въ пору чрезвычайныхъ успѣховъ науки эта мысль о необходимости сдѣлать выборъ между вѣрой и знаніемъ и еще опредѣленнѣе—устранить вѣру отъ участія въ жизненномъ значеніи въ пользу знанія, эта мысль оказывается иногда почти обычною, тѣмъ болѣе, что предположеніе противорѣчія между вѣрой и знаніемъ часто подкрѣпляется, повидимому, убѣдительными доводами.

Но не нужно выбирать между вѣрой и знаніемъ: эти силы могутъ быть въ союзѣ. Не нужно рѣшать неразрѣшимаго, что̀ нужнѣе для человѣка—вѣра или знаніе: это два сокровища, одинаково цѣнныя для человѣка; это—два цвѣтка, выросшіе изъ одного корня: сорвемъ одинъ изъ нихъ, непремѣнно пострадаетъ и другой; это—двѣ силы, одинаково стремящіяся возвысить человѣка надъ внѣшней природой, силы взаимно одна другую поддерживающія, одна другую восполняющія, такъ что и вѣра стремится опереться на доводы разума, и разумъ, знаніе, наука берутъ отъ вѣры то, безъ чего имъ не обойтись.

Знаніе, наука не отнимаютъ и не могутъ отнять у вѣры ея великое жизненное значеніе, потому что въ основѣ ихъ самихъ лежитъ вѣра: безъ нея всякое знаніе неизбѣжно страдало бы тѣмъ, что въ наукѣ о законахъ мышленія называется petitio principii. Единство нашего міропониманія не можетъ имѣть для себя болѣе глубокой и чистой основы, какъ единство всего существующаго въ Богѣ, Которымъ все возглавляется. Вѣра не противорѣчитъ и не можетъ противорѣчить знанію, наукѣ, потому что *она необходима для нихъ*. Ибо:

вѣра, во-первыхъ, *расширяетъ познаніе.* Предъ лицемъ великихъ жизненныхъ тайнъ человѣкъ съ однимъ только знаніемъ— не всесильный властелинъ, а послушное орудіе той великой міровой силы, ибъ источникѣ и направленіи которой онъ долженъ одно сказать: не знаю. Безграничная область того, что выходитъ за предѣлы разрѣшимаго разумомъ, но отъ чего въ то же время не уйти человѣку безъ рѣшенія и опредѣленія, какъ отъ самого себя, доступна только вѣрѣ, ею только познается; поэтому дѣйствительно здѣсь можно сказать словами пророка: «*Аще не увѣрите, не имате разумѣти*» (Ис. VII, 9).

Вѣра, далѣе,—*неизбѣжная спутница* всякаго знанія, въ томъ числѣ и научнаго. Нельзя заниматься наукой безъ вѣры въ успѣхѣ этого дѣла; нельзя трудиться надъ тѣмъ, во что не вѣришь. Еще языческая древность остроумно осудила нечестивыхъ на тяжкое наказаніе — вѣчно трудиться надъ тѣмъ, что не имѣетъ никакого смысла. Положеніе «наука ради самой науки» не означаетъ бо̀льшаго, чѣмъ чистота и безкорыстіе побужденій въ научной дѣятельности. *Конецъ науки*, истинная и послѣдняя цѣль ея неизбѣжно есть тотъ же *человѣкъ*, его духовное нравственное совершенство. Безъ вѣры въ эту конечную цѣль научное знаніе мертво; оно только *надмеваетъ* (1 Кор. VIII, 1), но не назидаетъ,

Наконецъ, вѣра *возвышаетъ и облагораживаетъ* знаніе. Если человѣкъ хочетъ быть именно человѣкомъ, т.-е. существомъ разумнымъ, нравственнымъ, свободнымъ, то онъ не можетъ быть довольнымъ только тѣмъ, чтобы нѣчто познать и признать. Просто знаніе доступно и животнымъ. Человѣку же, чтобы возвыситься надъ послѣднимъ, нужно еще нѣчто прибавить къ познанію, нужно везвыситься надъ нимъ, нужно войти усиліемъ духа въ область высшую, нужно имѣть нѣчто, часто давало бы ему истинную свободу и сознательность въ дѣятельности, что служило бы побужденіемъ къ добру и давало бы силы для служенія ему. А это и есть вѣра. Она возвышаетъ, облагораживаетъ и укрѣпляетъ нашу личность, нашъ творческій духъ, плодами котораго мы по справедливости такъ гордимся. Посему вѣра не только не враждебна знанію. наукѣ, но составляетъ ихъ могучую движущую силу, безъ которой они несомнѣнно упали бы, ибо понизилось бы то начало, которое ихъ созидаетъ — личность человѣка. Истинный же христіанинъ, т.-е, вѣрующій *востязуетъ вся* (1 Кор. II, 15): понимаетъ и оцѣниваетъ все

великое, благородное и полезное для человѣчества, къ какой бы области оно ни относилось. Поэтому именно союзъ вѣры и знанія даетъ просвѣщенію силу, дѣйствительно способную направлять дѣятельность людей ко благу, къ созиданію жизни.

Конечно, знаніе, собственное разумѣніе всего и о всемъ заманчиво. Не хочется сознаться, что здѣсь—граница для разума, не хочется отказаться отъ возможности добыть искомое именно съ его помощью, ибо въ этой якобы абсолютной довлѣемости разума ошибочно усматриваетъ человѣкъ первый признакъ своей *самости*. Вотъ почему, для того, чтобы вѣровать, требуется извѣстное напряженіе воли, усиліе духа, даже мужество, ибо не такъ легко отказаться отъ возможности доказать свою абсолютность и восторжествовать надъ самолюбіемъ. Вотъ почему вѣра есть духовное геройство, добродѣтель, заслуга предъ Богомъ.

Спаситель, идя на вольныя страданія, на крестную смерть, оставилъ намъ завѣтъ вѣры: «*вѣруйте въ Бога*, сказалъ Онъ, *и въ Мя вѣруйте*» (Іоан. XIV, 1). Въ этой заповѣди Господа дано не только исчерпывающее опредѣленіе предмета вѣры, но и указаніе тѣхъ плодовъ, которые неизбѣжно за этою вѣрою слѣдуютъ. «Вѣруйте въ Бога», Творца и Промыслителя міра, ибо эта вѣра укажетъ вамъ назначеніе ваше въ мірѣ, сообщитъ смыслъ вашей жизни въ общемъ составѣ бытія, расширитъ кругозоръ жизненнаго опыта, разъяснитъ великую тайну жизни и смерти и отношенія зла и неправды къ добру и правдѣ. Вѣруйте и во Христа, Спасителя, Искупителя нашего, цѣною крови Своей спасшаго насъ отъ грѣха и даровавшаго намъ силы къ жизни и безсмертію, вѣруйте, ибо здѣсь источникъ жизненной отрады отъ сознанія, что и мы грѣшные можемъ сдѣлаться причастниками оправданія и спасенія, что мы уже не чужіе, но свои Богу (Еф. II, 19).

Столь велико, братіе, значеніе вѣры, столь нужна она для человѣка. Поэтому и апостолъ заповѣдуетъ намъ постоянно испытывать себя, постоянно наблюдать за собою, есть ли въ насъ вѣра. «*Испытывайте самихъ себя, въ вѣрѣ-ли вы? самихъ себя изслѣдывайте*» (2 Кор. VIII, 5), есть-ли въ васъ вѣра? То-есть, во-первыхъ, достаточно ли она сильна, чтобы всецѣло направлять и опредѣлять вашу жизнь, и во-вторыхъ, по достоинству своего внутренняго содержанія такова ли она, чтобы ею заслужить не погибель, а спасеніе (2 Сол, II, 11—12); испытывайте себя, ибо въ этомъ самоиспытаніи, само-

изслѣдованіи — основаніе постояннаго пребыванія въ вѣрѣ, источникъ свѣжести и чистоты ея.

Въ этихъ же видахъ постояннаго наблюденія за собою, за своею вѣрою, въ видахъ поддержанія бодрости ея апостолъ заповѣдуетъ намъ назидать себя воспоминаніями о минувшихъ, богатыхъ образцами вѣры временахъ, ибо эти воспоминанія всегда назидательны, и тѣмъ назидательнѣе, чѣмъ плодотворнѣе было прошлое. «*Воспоминайте*, говоритъ онъ, *первыя дни ваша, въ нихже просвѣтившеся, многія страсти претерпѣсте страданій*» (Евр. X, 32), воспоминайте, ибо въ этомъ воспоминаніи о первыхъ дняхъ въ жизни христіанскаго общества, столь богатыхъ исповѣдниками вѣры, можно найти и для себя источникъ твердости ея.

И еще онъ же заповѣдуетъ намъ поминать наставниковъ своихъ и, взирая на скончаніе жительства ихъ, подражать имъ въ вѣрѣ (Евр. XIII, 7).

Послѣдуемъ и мы этой заповѣди апостола. Будемъ назидать себя и поддерживать въ себѣ бодрость вѣры примѣрами ея и прежде всего тѣми, которые для насъ особенно близки. Прошлое нашей родной Академіи, празднующей нынѣ 105-ю годовщину своего существованія, даетъ намъ не мало такихъ примѣровъ вѣры, способныхъ вселить и поддержать и въ насъ бодрость ея. И прежде всего уже самое историческое, такъ сказать, возрастаніе ея назидательно для нашей вѣры, ибо съ минованіемъ новаго года въ ея жизни еще удлиннилась на извѣстную единицу времени историческая перспектива вѣрнаго и неизмѣннаго служденія ея тому дѣлу, на которое и вызвана она была къ бытію, дѣлу защиты, уясненія и охраненія православной вѣры тѣми средствами, какія даны въ богословской наукѣ. Но прошелъ не годъ, а цѣлыхъ 105 лѣтъ. Изъ глубины этого прошлаго встаютъ предъ нами вѣрные труженики на поприщѣ согласнаго служенія вѣрѣ и наукѣ, еще точнѣе—наукою вѣрѣ. Жизнью своей они доказали, въ какомъ тѣсномъ единеніи могутъ быть вѣра и знаніе и какая дается внутренняя духовная гармонія плодомъ синтеза этихъ двухъ силъ. Изъ этого прошлаго встаютъ предъ нами мужи, о которыхъ мы можемъ сказать словами Писанія, что «*премудрость ихъ повѣдятъ людіе и похвалу ихъ исповѣстъ церковъ*» (Сир. XLIV, 14).

Въ числѣ сыновъ своихъ Академія наша имѣетъ и славныхъ пастырей—молитвенниковъ—подвижниковъ (Архіепископъ Ме-

летій Харьковскій, о. Іоаннъ Кронштадтскій) и самоотверженныхъ миссіонеровъ, несшихъ апостольскій трудъ христіанизаціи народовъ языческихъ (архимандритъ Макарій Глухаревъ, архіеп. Николай Японскій). Подвигомъ жизни своей они доказали чистоту и твердость своей вѣры, употребивъ полученное научное образованіе на служеніе ей, и оставили намъ примѣръ вѣры, достойный подражанія.

Предъ нами сонмъ ученыхъ, безкорыстныхъ и самоотверженныхъ тружениковъ науки, имена многихъ изъ коихъ и всесвѣтно извѣстны, ученыхъ, стоявшихъ на уровнѣ выводовъ современной науки и выработанныхъ пріемовъ изслѣдованія и преподаванія, но въ то же время твердыхъ своею православною вѣрою, служеніе которой и выполняли они своимъ ученымъ трудомъ. Ихъ усиліями, питаемыми и поддерживаемыми *твердою вѣрою* въ свое христіанское призваніе, малое деревцо богословской науки возросло, окрѣпло и стало прекраснымъ деревомъ, подъ тѣнью котораго легко найти успокоеніе сжигаемому невѣріемъ уму.

Сколько мудрыхъ іерарховъ, первосвятителей и святителей русской церкви, сильныхъ словомъ ученія, вѣрныхъ строителей Церкви Божіей!

Наконецъ, сколько воспиталось здѣсь полезныхъ дѣятелей на самыхъ разнообразныхъ поприщахъ, скромныхъ тружениковъ, которые посвятили свой трудъ воспитанію и обученію юношества, всюду неся съ собою свѣтъ *вѣры и знанія*, жизненную силу христіанскаго убѣжденія.

Академія наша всегда была сильна православною вѣрою, неуклоннымъ научнымъ служеніемъ защитѣ и уясненію ея. Мѣняются времена, мѣняются лица, а духъ, оживотворяющій тѣло нашей академической общины, остается одинъ и тотъ же отъ начала и до днесь. Этотъ духъ, живя которымъ, Академія успѣла уже «дать плоды обильные» богословскаго вѣдѣнія, есть вѣра христіанская православная. Поддерживать и развивать въ себѣ и другихъ этотъ духъ вѣры, охранять и уяснять его истинную природу тѣми средствами, какія даются намъ въ богословской наукѣ, и призываемся мы нынѣ примѣромъ наставниковъ нашихъ, которые «*въ вѣрѣ скончали жительство*» свое и подвигомъ жизни своей шлютъ намъ бодрый апостольскій призывъ: «*братіе, стойте въ вѣрѣ, мужайтеся, утверждайтеся*» (1 Кор. XVI, 13). Аминь.

Н. Коноваловъ.

Современныя открытія въ области папирусовъ и надписей въ ихъ отношеніи къ Новому Завѣту [1].

Научное движеніе настоящаго времени въ протестантскомъ мірѣ въ связи съ современными открытіями въ области надписей и папирусовъ.—Надлежащее отношеніе къ этому движенію православнаго богослова—съ отрицательной и положительной стороны.—Основное содержаніе и сущность названныхъ открытій.—Такъ наз. Λόγια Ἰησοῦ и ихъ дѣйствительное значеніе.—Значеніе сохранившихся на папирусахъ и остракахъ отрывковъ новозавѣтныхъ писаній въ исторіи текста.—Успѣхи въ области греческой палеографіи и бóльшая ясность и увѣренность относительно хронологическаго начала употребленія въ христіанской Церкви формы кодекса.—Уясненіе нѣкоторыхъ частныхъ особенностей внѣшняго вида и характера написанія новозавѣтныхъ священныхъ памятниковъ (значеніе собственно-ручной приписки въ посланіяхъ Ап. Павла и под.).

«Если богословы занимаются теперь надписями, папирусами и остраками, то эта работа не спортъ чудаковъ, но имѣетъ свое право во властныхъ требованіяхъ научнаго движенія настоящаго времени». Это—слова профессора Берлинскаго университета Адольфа Дейсмана [2],—того ученаго, который особенно много способствовалъ систематизаціи и популяризаціи названныхъ открытій въ ихъ отношеніи къ Новому

---

[1]) Рѣчь на годичномъ актѣ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи 2 марта 1914 года (произнесена въ сокращеніи).

[2]) *Adolf Deissmann*, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Zweite und dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Tübingen, 1909; Bible Studies Contributions chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and primitive Christianity. Second Edition. Edinburgh, 1909. Это англійское изданіе представляетъ собой переработку—съ привлеченіемъ дополнительнаго матеріала—двухъ раннѣйшихъ нѣмецкихъ изданій: 1) Bibelstudien. Beiträge,

Завѣту. И научное движеніе, связанное съ этими открытіями, нашло самый живой откликъ и широкое распространеніе не

---

zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Chrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und Urchristentums. Marburg, 1895; 2) Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments. Marburg, 1897.—Die sprachliche Erforschung der griechischer Bibel; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. Giessen, 1898. Переводъ этого трактата, исполненный „съ возможною точностію", напечаталъ, предваривъ его вступленіемъ, проф. Н. Н. Глубоковскій въ „Христіанскомъ Чтеніи" за 1898 г., сентябрь, стр. 365—400; New Light on the New Testament. Edinburgh, 1907; по отдѣльнымъ вопросамъ: Die neutestamentliche Formel „in Christo Iesu". Marburg, 1892; Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. Leipzig, 1903. Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, 1910. Ему же принадлежитъ статья: „Hellenistisches Griehisch" въ седьмомъ томѣ „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" (Leipzig, 1899), SS. 627—639. Значеніе новооткрытыхъ текстовъ для уясненія особенностей Новаго Завѣта въ грамматическомъ отношеніи уяснено Blass'омъ въ его „Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch", zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, 1902 и еще ярче, рельефнѣе и опредѣленнѣе—съ привлеченіемъ значительно болѣе обильнаго матеріала—James Hope Moulton'омъ въ „A Grammar of New Testament Greek. Vol. I Prolegomena" Third Edition. Edinburgh, 1908. Грамматическія особенности папирусныхъ текстовъ характеризуются въ слѣд., напр., трудахъ: *Franciscus Völker*, Papyrorum Graecarum syntaxis specimen. Bonnae, 1900; The Philology of the GreekBible. Its present and future. London, 1908; *F. Völker*, Syntax der griechischen Papyri. Münster, 1903. Спеціально отношеніе надписей Магнезіи къ Новому Завѣтуизслѣдуетъ Gottfried Thieme въ брошюрѣ: Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament. Göttingen, 1906.—Заслуживаютъ вниманія также слѣд. труды: *James Hope Moulton*, The Science of Language and the Study of the New Testament. Manchester, 1906; *P. Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen, Leipzig, 1902; *Albert Thumb*, Principienfragen der Koine-Forschung. Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern. Jahrgang 1906. I Abteilung. XVII Band. 4 Heft, SS. 246—263; *H. Windisch*, Das Neue Testament im Lichte der neugefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka въ журн.: „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Padagogik" XIII Jahrgang 1910; *Samuel Angus*, Modern Methods in New Testament Philology въ журн.: „The Harvard theological Review" 1909, October, p. 446—464. *Проф. А. И. Придикъ*, Греческіе папирусы. Актовая рѣчь. Варшава, 1907; *проф. М. М. Хвостовъ*, Краткій отчетъ о заграничной командировкѣ въ теченіе лѣтняго каникулярнаго времени 1901 года. Казань, 1902; Обзоръ публикацій греческихъ папирусовъ (изъ отчета о заграничной командировкѣ съ апрѣля 1902 года по 1 сентября 1903 года). *Gualtherus Kuhring*, De praepositionum Graecarum in chartis aegyptiis usu quaestiones selectae. Bonnae, 1906.

только въ средѣ протестантскихъ ученыхъ во всей Европѣ—какъ на материкѣ, такъ и въ Англіи,—также и въ Америкѣ, но успѣло отразиться и въ работахъ ученыхъ р.-католическихъ [1]), а отчасти — и православныхъ [2]). Новыя открытія замѣтно подняли самочувствіе ученыхъ [3]), окрылили ихъ самыми радужными надеждами, давъ имъ почувствовать болѣе твердую почву подъ ногами и вложивъ въ ихъ руки новыя орудія для движенія впередъ, но,—къ сожалѣнію,—въ протестантскомъ ученомъ мірѣ большею частью въ сторону эволюціонизма. Вслѣдствіе крайностей и преувеличеній, наблюдаемыхъ обычно при всякихъ новыхъ научныхъ пріобрѣтеніяхъ, въ данномъ же случаѣ усиливающихся явною тенденціей поста-

[1]) Для примѣра укажу на изслѣдованія *Fr. J. Dölger*'а, Ιχθυς. Das Fischsymbol in Frühchristlicher Zeit. I Band. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Rom, 1910; *F. Prat*'a La théologie de saint Paul. I Partie. Paris 1908; II partie. Paris, 1912; *Francisco Zorell*. Novi Testamenti lexicon Graecum. Parisiis, 1911; *Lagrange*, Evangile selon saint Marc. Paris, 1911.

[2]) Проф. *И. Н. Корсунскій*. Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1898; *проф. С. И. Соболевскій* — Κοινη — „Общій“ — греческій языкъ (по связи съ библейскимъ). Православная Богословская Энциклопедія подъ редакціей проф. Н. Н. Глубоковскаго. Т. IX. Спб. 1908, стр. 603 — 754 (и отдѣльный оттискъ). Эту статью, за ея исчерпывающее указаніе литературы предмета, A. Deissmann называетъ очень цѣнною (ein durch seine umfassenden Literaturangaben sehr wertvoller Bericht). Licht vom Osten, S. 38, Anm. 9. Изъ спеціально богословскихъ изслѣдованій см. *проф. Н. Н. Глубоковскаго* „Благовѣстіе св. Ап. Павла по его происхожденію и существу“, особенно 2-ую книгу (Спб., 1910); *Его-же*, о Квириніевой переписи по связи ея съ Рождествомъ Христовымъ“. Кіевъ, 1913; *отчасти* диссертаціи проф. свящ. *Вл. Н. Страхова*, Второе посланіе св. Ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Историко-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ, 1911 г.; *проф. Н. Д. Протасова*. Св. Ап. Павелъ на судѣ у Феста и Агриппы; Историко-экзегетическій анализъ содержанія XXV и XXVI главъ книги Дѣяній по греческому тексту. Москва. 1913. Но ср. *проф. М. Д. Муретова* „Критическія замѣчанія на книгу проф. Ѳ. И. Мищенко: Рѣчи Ап. Петра въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. Сергіевъ Посадъ, 1911, стр. 16; *проф. Д. И. Богдашевскаго*, (нынѣ архимандрита Василія), Къ изученію четвертаго Евангелія. Критическія замѣчанія на диссертацію Ивана Баженова: „Характеристика четвертаго Евангелія со стороны содержанія и языка, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи Евангелія. Казань, 1907“—по отдѣльному оттиску изъ „Трудовъ Кіевской Духовной Академіи“ за 1910 г., стр. 12.

[3]) Опубликованное собраніе новыхъ документовъ Deissmann сравниваетъ съ высокой горой, которая позволяетъ современнымъ ученымъ видѣть дальше, чѣмъ ихъ предшественники. The Philology of the Greek Bible, p. 31.

вить новыя завоеванія науки на служеніе тому предубѣжденію, что и христіанство явилось въ результатѣ естественнаго развитія,—православный богословъ оказывается невольно въ положеніи стороны нападаемой, коей необходимо на первыхъ порахъ хотя бы отстоять свои позиціи, а не пріобрѣтать что-либо новое... Однако, въ крайностяхъ и преувеличеніяхъ самыя открытія неповинны и, отвергая поспѣшные и тенденціозные выводы, какіе строятся многими на основаніи ихъ,—непозволительно замалчивать и отвергать самыя открытія... Конечно, православный богословъ заранѣе не можетъ ожидать отъ этихъ открытій чего-либо такого, что въ состояніи оказалось бы поколебать не только основныя истины спасенія, возвѣщенныя въ Свящ. Писаніи и устномъ преданіи и неповрежденно хранимыя православною Церковью, но и—сколько-нибудь существенно—измѣнить методы православнаго истолкованія Свящ. Писанія, покоящіеся на святоотеческомъ авторитетѣ... Ничѣмъ подобнымъ и не угрожаютъ въ дѣйствительности новыя открытія, если ими пользоваться надлежащимъ образомъ... Но для православнаго богослова и съ положительной стороны не могутъ быть безразличными также и тѣ данныя, которыя способствуютъ болѣе глубокому, наглядному и точному уясненію, представленію и воспроизведенію чисто, т. ск., внѣшней, исторической стороны Божественнаго Откровенія, т. е. исторической среды и тѣхъ историческихъ фактовъ, въ коихъ и среди коихъ это Откровеніе первоначально сообщено человѣчеству, а равно уясненію особенностей тѣхъ формъ, въ кои оно первоначально было облечено, дабы содѣлаться доступнымъ человѣчеству, находящемуся на извѣстной ступени умственнаго и нравственнаго развитія,—затронуть его сознаніе и чувство... Съ этой стороны свящ. Писаніе Новаго Завѣта всегда также раскрывалось свв. отцами и православными богословами, уяснявшими и особенности формы выраженія тѣхъ или иныхъ истинъ христіанства въ отдѣльности и въ связномъ истолкованіи цѣлыхъ книгъ св. Писанія. Всегда имѣлись въ виду особенности современнаго Христу Спасителю и Его Апостоламъ языка, бытъ народа, его религіозно-нравственное состояніе, чаянія и стремленія, а равно—сопутствовавшія жизни Господа и Апостоловъ историческія обстоятельства... И ни одно малѣйшее обстоятельство не должно пропадать для изслѣдователя, если оно можетъ способствовать дѣйствительному уясненію хотя бы малѣйшей черты евангельской или апостольской исторіи и болѣе отчетливому

пониманію тончайшаго штриха, легчайшаго оттѣнка проповѣданнаго Господомъ и Апостолами Божественнаго ученія. Во всѣхъ же этихъ отношеніяхъ новыя открытія содержатъ немало дѣйствительно цѣнныхъ данныхъ, которыя могутъ способствовать болѣе точному научному формулированію также и нѣкоторыхъ общихъ положеній касательно языка св. Писанія и болѣе основательному уясненію многихъ частныхъ фактическихъ деталей и экзегетическихъ трудностей. Это обстоятельство и послужило для меня основаніемъ предложить посильное раскрытіе настоящаго вопроса въ день торжественнаго годичнаго акта Академіи предъ ея высокопросвѣщенными гостями. Для настоящей рѣчи изъ обширнаго матеріала долженъ ограничиться немногимъ,—иллюстрировать основныя положенія лишь нѣсколькими отдѣльными примѣрами, приложивъ тщаніе къ тому, чтобы эти примѣры были достаточно опредѣленны и характерны. Съ этой стороны можно и совершенно не опасаться упрека въ виду того обстоятельства, что текстъ даже многихъ открытыхъ уже надписей, а тѣмъ болѣе папирусовъ, не анализированъ, иногда даже не прочитанъ пока, въ будущемъ же естественно ожидать еще многихъ важныхъ открытій. И въ настоящее время уже достаточно опредѣленно выяснилось значеніе разумѣемыхъ текстовъ въ своемъ общемъ очертаніи,—и въ настоящій моментъ уже можно сказать, съ какихъ именно сторонъ и въ какихъ собственно отношеніяхъ тексты папирусовъ и надписей представляютъ важность для науки по Священному Писанію Новаго Завѣта и въ какомъ отношеніи ими пользуются и могутъ воспользоваться раціоналисты съ цѣлью найти здѣсь подкрѣпленіе своей позиціи...

Чрезвычайное увлеченіе новыми открытіями въ протестантскомъ богословіи отразило въ себѣ лишь общее увлеченіе въ этомъ направленіи въ наукахъ историческихъ и филологическихъ. «Новымъ матеріаломъ, новыми дисциплинами настолько увлеклись, что 70-ые и 80-ые годы прошлаго столѣтія принято называть эпохой эпиграфики, а 90-ые годы и нашъ XX вѣкъ нѣкоторые, хотя не совсѣмъ точно, называютъ эпохой папирологіи» [1]). Главную массу надписей представляютъ собой надписи на камняхъ, металлѣ, нацарапанныя на оловянныхъ или золотыхъ табличкахъ, отчасти—восковыя таблички, тексты на монетахъ и медаляхъ и т. под. Мѣстомъ нахожденія исчисля-

---

[1]) *Проф. Придикъ.* Греческіе папирусы, стр. 8—9.

ющихся сотнями тысячъ надписей являются вообще культурная почва греко-римскаго міра—отъ Рейна до верхняго теченія Нила и отъ Евфрата до Британіи. Преимущественно же эти надписи находятъ на мѣстѣ древнихъ очаговъ цивилизаціи—на берегахъ Средиземнаго моря,—или въ ихъ первоначальномъ состояніи или же—лежащими подъ развалинами и грудами мусора. Въ послѣднія десятилѣтія матеріалъ надписей особенно расширился, благодаря систематическимъ раскопкамъ, предпринятымъ цѣлыми институтами и отдѣльными археологами. Для богослова самыми интересными надписями являются тѣ, которыя найдены въ Египтѣ,—въ странѣ, которая была родиной перевода LXX, а также—въ центрахъ первоначальнаго распространенія христіанства, т. е.—въ Сиріи, Малой Азіи и Греціи [1]). Весной 1906 года была открыта коллекція совершенно новыхъ надписей,—можно сказать, архивъ древняго Милета [2]). При этомъ на почвѣ древняго Ефеса по преимуществу работаютъ англичане и австрійцы, въ Пергамѣ, Магнезіи на Мэандрѣ, Пріэнѣ, Милетѣ и другихъ малоазійскихъ мѣстностяхъ—нѣмцы; въ Малой Азіи и Коринѳѣ—американцы. Немало сдѣлали и греческіе археологи. Австрійскіе ученые предприняли изданіе грандіознаго Córpus'а надписей Малой Азіи. Доселѣ въ области эпиграфики самыми знаменитыми именами являются имя August'а Bockh'а съ его Corpus Inscriptionum Graecarum и Theodor'a Mommsen'a съ Corpus Inscriptionum Latinarum. Библейскій экзегезисъ сталъ считаться съ надписями уже съ конца XVIII вѣка. Ioh. Ernst Imm. Walch былъ первый, который положилъ начало разработкѣ греческихъ надписей для новозавѣтнаго экзегезиса. Изъ ученыхъ настоящаго времени въ качествѣ наиболѣе усерднаго и плодотворнаго работника долженъ быть названъ William Ramsay [3]). Какъ по формѣ, такъ и по содержанію надписи представляютъ

---

[1]) Сторонники эволюціоннаго взгляда на происхожденіе христіанства важное значеніе придаютъ также семитическимъ надписямъ провинціи Сиріи и граничащихъ съ послѣднею—съ востока и сѣвера—областей,—поскольку эти надписи дали возможность реконструировать, по крайней мѣрѣ, фрагментарно, почти неизвѣстные доселѣ языческіе культы той страны, которая въ болѣе тѣсномъ смыслѣ является родиной христіанства, *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 6.

[2]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, pp. 19—20.

[3]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 6—8; The Philology of the Greek Bible, pp. 17—18, 22—23.

большое разнообразіе. Часть ихъ—оффиціальнаго происхожденія, представляетъ собой произведеніе царей, императоровъ, высокихъ должностныхъ лицъ, гражданскихъ властей. Такія надписиси обычно составлены старательно и выражены литературнымъ греческимъ языкомъ. Но количественно бо́льшая часть надписей является произведеніемъ частныхъ лицъ и въ своемъ выраженіи носитъ особенности безыскусственнаго народнаго языка. Для библейскаго лексикона надписи важны преимущественно съ точки зрѣнія лексикона.

Уваженіе людей древняго міра къ писаннымъ документамъ всякаго рода, вѣроятно, послужило причиной того, что въ отношеніи къ папируснымъ документамъ, терявшимъ свое практическое значеніе для современниковъ, не былъ примѣненъ болѣе простой способъ ихъ уничтоженія — посредствомъ огня, и цѣлыя связки потерявшихъ за давностію значеніе оффиціальныхъ документовъ обычно сваливались въ кучи за городомъ или деревней [1]). Иногда тексты папируса съ содержащимися на нихъ текстами склеивались въ одну массу, замѣнявшую какъ бы дерево. Въ такихъ картонажахъ изъ папирусовъ, уже использованныхъ предварительно для письма, помѣщались иногда въ Египтѣ муміи. Трупы крокодило́въ также иногда завертывались въ папирусные свитки, каковые набивались также и въ промежуткахъ среди труповъ этихъ животныхъ, считавшихся священными. По крайней мѣрѣ, масса папирусовъ найдена была въ указанномъ видѣ Grenffel'емъ и Hunt'омъ на мѣстѣ древняго Tebtunis'а, служившаго нѣкогда кладбищемъ крокодиловъ. Всѣ почти, за небольшими исключеніями, папирусы, вновь увидѣвшіе свѣтъ, извлечены изъ Египта,—такъ какъ только въ этой странѣ условія почвы и климата допускаютъ сохраненіе этого непрочнаго матеріала. Исключительно сухая почва Египта безпристрастно сохранила все, что ей было ввѣрено,—сознательно или случайно.

Первое открытіе папирусовъ въ широкихъ размѣрахъ было сдѣлано въ 1877 году на мѣстѣ города Арсиноэ, въ Файюмѣ, откуда были извлечены нѣсколько тысячъ папирусовъ (большею частію, впрочемъ, фрагментарно). Съ этого момента въ открытіи папирусовъ начинается большое оживленіе. Потокъ вновь открываемыхъ папирусовъ все увеличивался, — частью благодаря систематическимъ изысканіямъ европейскихъ ученыхъ, частью — благодаря усердію туземцевъ. Главными

---

[1]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, pp. 26—27.

мѣстностями, изъ коихъ извлечены были папирусные свитки,— были Файюмъ — провинція, лежащая къ западу отъ Нила въ Среднемъ Египтѣ, а равно—окрестности городовъ Оксиринха, Гермополиса и Ѳивъ. Теперь имѣются десятки, даже сотни, тысячъ папирусовъ (большинство, впрочемъ, только фрагменты) во владѣніи музеевъ и ученыхъ обществъ Европы. Называются папирусы или отъ мѣстъ, гдѣ они сохраняются теперь (напр., берлинскіе, лондонскіе, женевскіе, гейдельбергскіе папирусы), или отъ тѣхъ лицъ, кои ими теперь владѣютъ, или отъ тѣхъ мѣстъ, откуда они были извлечены (напр., оксиринхскіе папирусы). Лишь нѣкоторые изъ папирусовъ представляютъ собою литературные труды, остатки книгъ, нѣкогда находившихся въ обращеніи среди образованныхъ классовъ— туземцевъ или иностранцевъ—Египта [1]). Громадное же большинство папирусовъ состоитъ изъ не-литературныхъ документовъ, включая оффиціальные документы всякаго рода, какъ-то: юридическія грамоты всевозможнаго содержанія, напр., арендные договоры или договоры о наймѣ, брачные договоры и духовныя завѣщанія, счета и квитанціи, петиціи, расписки, отпуски отъ начальства, объявленія, протоколы о судебныхъ процессахъ, налоговыя свидѣтельства въ громадномъ числѣ; частныя письма, школьныя тетради, тексты заклинаній, гороскопы, дневники и т. д. [2]). Заключая въ себѣ столь разнообразное содержаніе, многими тысячами исчисляющіеся папирусные тексты [3]) обнимаютъ и огромный періодъ времени— около 1000 лѣтъ. Древнѣйшіе изъ нихъ восходятъ до начальной эпохи Птоломеевъ, т. е. до 3-го столѣтія до Р. Х.; позднѣйшіе уводятъ насъ въ глубь византійской эпохи [4]).

---

[1]) *F. G. Kenyon*, статья „Papyri“ въ A Dictionary of the Bible, edited Hastings'омъ. Extra Volume, 1904, pp. 352—353; *A. Deissmann*, статья „Papyrus und Papyri“ въ „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ Herzog—Hauck'a. B. XIV, Lpz. 1904, S. 670.

[2]) *A. Deissmann*, статья „Papyrus und Papyri“, S. 670.

[3]) Сюда слѣдуетъ присоединить также остраки, или черепки, получавшіеся изъ разбитаго кувшина или сосуда, служившіе матеріаломъ для письма бѣдныхъ людей, коимъ пользовались впрочемъ и власти въ ихъ сношеніяхъ съ болѣе бѣдными классами, и особенно часто употребляли для податныхъ квитанцій. Сначала неизвѣстные изслѣдователямъ и даже презираемые ими, остраки заняли теперь почетное положеніе, благодаря спеціально трудамъ Вилькена. Deissmann, The Philology of the Greek Bible, p. 33.

[4]) *A. Deissmann*, статья „Papyrus und Papyri“, S. 670.

Такимъ образомъ греческіе документы, самаго разнообразнаго содержанія, простираются черезъ весь птоломеевъ періодъ, т. е. для насъ—періодъ происхожденія перевода LXX; они захватываютъ, далѣе, начальный императорскій періодъ, т. е. эпоху основанія Церкви и происхожденія Новаго Завѣта; они имѣютъ своихъ представителей, относящихся къ эпохѣ отъ II-го до IV столѣтія,—т. е. къ эпохѣ гоненій на христіанъ и христіанскаго мученичества, не говоря уже о позднѣйшемъ періодѣ христіанской византійской литературы [1]).

Какихъ-либо новыхъ открытій въ области самыхъ памятниковъ священной новозавѣтной письменности нѣтъ, да ихъ православный богословъ, твердо держащійся на почвѣ историческаго церковнаго преданія, и не имѣетъ никакихъ основаній ожидать. Въ канонъ могли быть приняты только писанія подлинно апостольскаго происхожденія, а не какія-либо позднѣйшія переработки ихъ, равно какъ и получившія начало отъ Апостоловъ не могли затеряться. Протестантская наука, въ громадномъ большинствѣ своихъ представителей, все еще продолжаетъ предполагать и искать апостольскія первозаписи, какъ отличныя отъ нынѣшихъ каноническихъ евангелій [2]). Такіе ученые испытали сильное разочарованіе: ничего подобнаго имъ отыскать въ вновь открытыхъ документахъ не удалось. Большую сенсацію въ ученомъ мірѣ возбудило вначалѣ двукратное открытіе учеными Grenffel'емъ и Hunt'омъ, такъ называемыхъ, оксиринскихъ фрагментовъ, содержавшихъ изреченія, иногда близко напоминавшія извѣстныя намъ изъ каноническихъ евангелій изреченія Господа, иногда же представлявшія несомнѣнныя ихъ искаженія даже съ явно еретическимъ характеромъ, но выдававшія всѣ ихъ за подлинныя изреченія Господа формулою: λέγει Ἰησοῦς. Въ первый разъ въ 1897 году въ Среднемъ Египтѣ, вблизи Бенезы, древняго Оксиринха, былъ найденъ и въ томъ же году въ Лондонѣ изданъ написанный по гречески на кускѣ папируса текстъ, который относится ко II или III вѣку [3]). Къ сожалѣнію, это былъ

---

[1]) *Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, pp. 30—31.

[2]) См., и *C. R. Gregory*, Einleitung in das Neue Testament, S. 759: „три первые евангелиста имѣли общій источникъ. Слѣды его можно находить у Папія іерапольскаго, въ его упоминаніи о Λόγια“ Ср. *H. Achelis*, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I Bd., Leipzig, 1912, S. 23.

[3]) *A. Harnack*, Die Chronologie d. altchristlichen Literatur bis Eusebius. Zw. Bd. Lpz. 1904, S. 178.

только одинъ листъ, повидимому, одиннадцатый (если помѣченная на оборотной сторонѣ его цифра относилась къ пагинаціи) изъ болѣе или менѣе обширнаго письменнаго памятника. Но и въ этомъ сохранившемся листѣ начало и конецъ оказались поврежденными. Да и въ другихъ мѣстахъ находятся трещины и пробѣлы, такъ что только путемъ дополненій, добытыхъ при помощи догадокъ, сохранившіяся слова получаютъ связный смыслъ. Оказалось, что документъ содержитъ 7 или 8 краткихъ изреченій, изъ коихъ каждое предваряется устойчивою формулой: «говоритъ Іисусъ». Отсюда не безъ тенденціи [1]) новооткрытый документъ получилъ наименованіе: «Слова Іисуса» (Λόγια Ἰησοῦ).—Второй вновь найденный тѣми же самыми учеными и въ той же самой средне-египетской мѣстности фрагментъ былъ изданъ въ 1904 году, подъ названіемъ «Новыя изреченія Іисуса» (New Saying of Jesus). Этотъ документъ содержитъ пять изреченій неодинаковаго объема, которыя неизвѣстный христіанинъ около 250 года начерталъ на оборотной сторонѣ ранѣе употребленнаго уже для другихъ цѣлей папируснаго свитка. Къ настоящему времени даже и протестантскіе авторитетные ученые признали, что найденные въ Оксиринхѣ отрывки не представляютъ собой существенной цѣнности [2]), ни въ коемъ случаѣ не могутъ быть признаны сохранившими подлинныя изреченія Господа, неизвѣстныя изъ другихъ источниковъ; что — во всякомъ случаѣ — здѣсь примѣшаны «инородные элементы», исказившіе духъ ученія Господа [3]). Въ общемъ же и цѣломъ въ разумѣемыхъ отрывкахъ мы имѣемъ «извлеченіе изъ утраченнаго апокрифическаго

---

[1]) Ср. и *A. Harnack*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. II. Sprüche und Reden Jesu. Leipzig. 1907, S. 132. Вопреки воззрѣніямъ современной критики, что б. м. только въ концѣ I-го столѣтія „изъ евангелія Іисуса Христа образовалось евангеліе объ Іисусѣ Христѣ". A. Pottgiesser справедливо указываетъ, что евангеліе съ самаго начала не было только или даже преимущественно возвѣщеніемъ словъ ученія Іисуса (т. н. собраніемъ логій), ибо отъ начала религіозный интересъ послѣдователей Господа сосредоточивался на Лицѣ и искупительномъ дѣлѣ Господа. Johannes der Täufer und Jesus Christus. Köln, 1911, SS. 152—154.

[2]) *Zöckler* въ статьѣ „Jesus Christus", Realencyklopädie für protest. Theologie, Herzog-Hauck'a [3], IX Bd. Leipzig, 1901, S. 3; *F. C. Burkitt* выражается мягче: „документы оксиринхскіе... прибавляютъ очень мало къ нашимъ свѣдѣніямъ объ евангельской исторіи". The Gospel History and its Transmission, 2 edit. Edinburgh, 1907, p. 348.

[3]) *F. C. Burkitt*, The Gospel History and its Transmission, p. 349.

евангелія» [1]) и—по всей вѣроятности — изъ евангелія Египтянъ (εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους) [2]), проникнутое односторонне-аскетическимъ и еретически-модалистическимъ характеромъ [3]).

Болѣе важное значеніе имѣютъ сохранившіеся на папирусахъ и остракахъ отрывки новозавѣтныхъ писаній въ исторіи текста, въ виду настойчивыхъ попытокъ современныхъ ученыхъ возстановить текстъ въ возможно древнѣйшей и—предполагается—въ наиболѣе первоначальной его формѣ. И дѣйствительно, если самые ранніе кодексы на пергаментѣ относятся къ IV вѣку, то нѣкоторые тексты, сохранившіеся на папирусахъ, восходятъ уже къ III вѣку [4]). Однако, такихъ отрывковъ очень мало. По объему же они весьма незначительны [5]). Почему, при массѣ всякаго рода сохранившихся на папирусахъ документовъ, найдено сравнительно весьма небольшое число отрывковъ изъ новозавѣтнаго текста? Во-1-хъ, папирусы, содержавшіе священный текстъ, только случайно могли попадать въ ту груду папирусныхъ документовъ, которая намѣренно вывозилась изъ изъ городовъ и сваливалась въ сухой песокъ Египта. Во 2-хъ, въ той мѣстности Египта, которой принадлежатъ главнѣйшія открытія, сравнительно мало было въ первыя вѣка даже и самихъ христіанъ [6]). Какъ бы то ни было, едва ли можно отнести съ увѣренностію разумѣемые отрывки къ какому бы то ни было опредѣленному текстуальному типу [7]). Если же съ нѣкоторою увѣренностію утверждаютъ, что варіанты упомянутаго фрагмента «имѣютъ тенденцію поддержать самые древніе унціальные кодексы—codex Vaticanus и codex Sinai-

---

[1]) *Zöckler*, Цит. статья, S. 3.

[2]) *A. Harnack*, Die Chronologie. II Bd., S. 178.

[3]) *A. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung d. Christentums. II Bd. Lpz. 1906, S. 133.

[4]) Таковъ—обозначенный у Gregory подъ сиглою P[1], у v. Soden'а—подъ E 01 и содержащій Мѳ. I, 1—9. 12. 14—20. Найденъ въ Оксиринхѣ въ Египтѣ въ 1896 году и опубликованъ Grenfell'емъ и Hunt'омъ въ Oxyrynchus Papyri Part I (1898). Впрочемъ и относительно этого отрывка C. R. Gregory выражается нерѣшительно: „III или IV столѣтія". Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Leipzig, 1908, S. 45.

[5]) *C. R. Gregory*, Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, SS. 45—47.

[6]) *A. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung d. Christentums II Bd., S. 140.

[7]) Ср. *C. R. Gregory*, Einleitung, S. 475.

ticus» [1]), то это обстоятельство серьезно ослабляется въ своемъ принципіальномъ значеніи тѣмъ предположеніемъ, что оба эти знаменитые кодекса принадлежатъ также Египту. По крайней мѣрѣ, Kirsopp Lake, современный издатель прекраснаго факсимилэ синайскаго кодекса, на основаніи палеографическихъ признаковъ, по сравненію съ особенностями въ этомъ отношеніи египетскихъ папирусовъ,—устанавливаетъ происхожденіе его изъ Египта, причемъ нѣкоторыя особенности представляются рѣшительными [2]). Кромѣ того, какъ фрагменты на папирусахъ представляютъ собой, вѣроятно, части карманныхъ томовъ, написанныхъ скорѣй для частнаго, чѣмъ для общаго употребленія [3]) — такъ и знаменитые кодексы синайскій и ватиканскій, вѣроятно, принадлежали частнымъ лицамъ. Отсюда они не могли обладать такою несомнѣнною гарантіей за неповрежденность текста и допускали возможность уклоненій ради субъективныхъ побужденій и случайныхъ авторитетовъ. Напротивъ, текстъ кодексовъ, предназначавшихся для церковнаго употребленія, такою гарантіею безспорно обладалъ [4]). По всей вѣроятности, уже первоначальные списки новозавѣтныхъ писаній были написаны четко и даже красиво [5]). Посланіе къ Римлянамъ, напр., въ самомъ же Римѣ, вѣро-

---

[1]) *Kenyon*, Handbook to the Criticism, pp. 41—42. Ср. *Его же* статью „Papyri", p. 355.

[2]) См. и *Lagrange*, Une novelle edition du Nouveau Testament въ „Revue Biblique". 1913. Octobre, p. 486.—Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ утверждать относительно текстуальнаго типа найденныхъ на 20 остракахъ фрагментовъ изъ Евангелій (Мѳ. XXVII, 31—32; Мрк. V, 40—41; IX, 17. 18. 22; XV, 21. Лк. XII, 13—15; XII, 15—16; XXII, 45—49; XXII, 49—53; XXII, 53—54; XXII, 55—59; XXII, 59—60; XXII, 61; XXII, 61—64; XXII, 65—69; XXII, 70—71. Іоан. I, 1—9; I, 14—17; XVIII, 19—25; XIX, 15—17). Наблюденіе надъ характеромъ ихъ текста привело Густава Лефебура (издателя названныхъ остраковъ) и Блюдау къ тому выводу, что этотъ текстъ обнаруживаетъ близкое родство съ кодексами ватиканскимъ и синайскимъ. *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 32, Anm. 2.

[3]) *Fr. G. Kenyon*, Handbook to the Criticism of the New Testament, p. 39.

[4]) Обстоятельное раскрытіе этой мысли—у *проф. Н. Н. Глубоковскаго* въ изслѣдованіи: „Греческій рукописный евангелистарій изъ собранія проф. И. Е. Троицкаго". Спб., 1897 г., стр. 223 слѣд.

[5]) Ср., напр., относительно посланій Ап. Павла *C. R. Gregory*, Einleitung in das Neue Testament, S. 419. Ср. *F. G. Kenyon*, ст. „Writing" въ A. Dictionary of the Bible, edited by J. Hastings. Vol. VI, p. 951: „литературный почеркъ I и II столѣтія ясный и хорошій".

ятно, было переписано на пергаментѣ, и при томъ каллиграфомъ. Такъ же дѣло обстояло въ Коринѳѣ, Смирнѣ, въ Антіохіи, въ Александріи. Въ меньшихъ городахъ и въ деревняхъ, гдѣ распространялось христіанство, не могло уже появиться такихъ совершенныхъ и красиво написанныхъ кодексовъ: здѣсь писали на папирусахъ, не преслѣдуя каллиграфическаго искусства [1], обычнымъ въ то время почеркомъ — мелкимъ и совершенно курсивнымъ [2]. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о внѣшности, обусловливавшей и литературную неисправность списковъ, предназначавшихся для частныхъ потребностей [3], — и такихъ списковъ было немало [4]. Изъ числа такихъ списковъ, несомнѣнно—и тѣ, кои были найдены въ послѣднее время въ грудѣ папирусовъ. А потому имъ нельзя придавать какого-либо особо важнаго значенія въ текстуально-критическомъ отношеніи. Церковному тексту, особенно употреблявшемуся въ церквахъ значительныхъ и важныхъ городовъ, принадлежитъ и въ этомъ отношеніи безспорное преимущество— по самымъ историческимъ и бытовымъ условіямъ возникновенія и распространенія рукописей, содержавшихъ свящ. писанія Новаго Завѣта.

Благодаря необыкновенно счастливымъ открытіямъ греческихъ папирусовъ въ Египтѣ, съ послѣдней четверти XIX столѣтія началась новая, болѣе плодотворная, эпоха въ занятіи греческой *палеографіей*. Наукѣ сдѣлались доступными те-

---

[1]) *C. R. Gregory*, Einleitung in das Neue Testament, S. 421 ff.

[2]) *F. G. Kenyon*, ст. „Writing" въ A Dictionary of the Bible, edited by I. Hastings. Vol. IV, p. 951.

[3]) См. и ст. *F. G. Kenyon'а* „Writing", p. 951.

[4]) Ср. *A. Harnack*, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, V. Lpz. 1912, S. 25: „не смотря на почти полное отсутствіе прямыхъ доказательствъ для времени до Иринея, наблюденіями можно доказать, что какъ писанія Ветхаго Завѣта, такъ и выступающія наряду съ ними евангелія и посланія Ап. Павла тогда уже въ высокой мѣрѣ и въ большомъ объемѣ являлись предметомъ занятій и споровъ въ христіанскихъ общинахъ. Писанія мужей Апостольскихъ и апологетовъ, но прежде всего большое гностическое движеніе обнаруживаютъ совершенно ясно, что эти писанія сравнительно большому числу христіанъ могли быть извѣстны не только изъ богослуженія, но также должны были находиться въ ихъ рукахъ... Ветхій Завѣтъ, евангелія и посланія Ап. Павла уже въ то время должны были обладать большою публичностью и являлись предметомъ занятій для многихъ христіанъ".

перь многочисленные образцы греческаго письма, въ самыхъ разнообразныхъ его видахъ и формахъ. Естественно возникла новая отрасль палеографіи—папирологія, сдѣлавшаяся важною и вполнѣ установившеюся дисциплиной [1]). Наука несравненно яснѣе и конкректнѣе представляетъ теперь способы книжнаго производства — какъ для той эпохи, когда получилъ начало переводъ LXX, такъ и для эпохи, современной происхожденію священныхъ новозавѣтныхъ писаній, а равно—и условія распространенія книгъ, пока еще въ качествѣ матеріала для писанія не сталъ примѣняться пергаментъ, т.-е. ранѣе эпохи возникновенія большихъ пергаментовыхъ унціаловъ, обычно полагаемыхъ изслѣдователями во главу угла своей критической работы при возстановленіи текста [2]). Теперь наука съ бо́льшею опредѣленностію и увѣренностію можетъ отвѣтить на вопросъ: когда и какъ получили начало греческое унціальное и греческое минускульное письмо на пергаментныхъ манускриптахъ въ формѣ книги [3]). Выяснилось, что форма кодекса гораздо раньше, чѣмъ предполагалось доселѣ, вошла въ употребленіе среди христіанъ для частныхъ копій св. Писанія и вообще стала употребляться среди христіанъ въ болѣе раннее время, чѣмъ среди населенія римской имперіи вообще [4]). Есть основанія полагать, что христіане сознательно приспособили—въ видахъ болѣе удобнаго перенесенія и сокрытія во время преслѣдованій—для списковъ св. Писанія форму кодекса, которая ранѣе признавалась низшею по сравненію съ формою свитка,—поскольку кодексъ представлялъ собой примѣненіе для литературныхъ цѣлей такой формы, которая доселѣ употреблялась только для записной, памятной книжки [5]). Форма кодекса представлялась и болѣе доступною по цѣнѣ христіанамъ, которые въ раннюю пору существованія церкви рѣдко бывали богаты [6]). И мы видимъ дѣйствительно, что

---

[1]) *E. M. Thompson*, An Introduction to Greek and Latin Palaeography. Oxford, 1912, p. 43—44.

[2]) *F. G. Kenyon*, Papyri, p. 353.

[3]) *Thompson*, An Introduction, p. 44.

[4]) *F. G. Kenyon*, ст. „Writing“, p. 952.

[5]) *F. G. Kenyon*, ст. „Writing“, p. 952. 951.

[6]) *F. G. Kenyon*, Handbook to the Criticism of the New Testament, p. 39. Соціально-экономическое состояніе христіанъ въ раннюю эпоху существованія церкви подробно характеризуетъ A. Harnack въ „Die Mission und Ausbreitung d. Christentums“. II Bd., SS. 25—67.

многіе изъ вновь открытыхъ папирусныхъ экземпляровъ, имѣющихъ форму кодекса, содержатъ собственно христіанскія писанія, и большинство папирусовъ III столѣтія, содержащихъ христіанскія писанія, имѣютъ именно форму кодекса [1]). Между тѣмъ для не-христіанскихъ современныхъ документовъ форма свитка еще преобладаетъ [2]). Примѣры можно видѣть въ самыхъ древнихъ существующихъ теперь рукописяхъ, содержащихъ тѣ или иныя части Новаго Завѣта—въ оксиринхскихъ фрагментахъ кн. Бытія и евв. Матѳея и Іоанна [3]). Такимъ предпочтеніемъ формы кодекса даже въ папирусномъ матеріалѣ христіанская церковь была приготовлена къ употребленію ея, когда пергаментъ сдѣлался исключительнымъ матеріаломъ книжнаго производства [4]).

Папирусы помогаютъ уясненію и нѣкоторыхъ частныхъ особенностей внѣшняго вида и характера написанія новозавѣтныхъ священныхъ памятниковъ. Такъ, слова Ап. Павла 2 Ѳесс. III, 17 о значеніи своей собственноручной приписки, возбуждающія недоразумѣніе и даже перетолковаемыя въ смыслѣ неподлинности всего посланія [5]) — не только вполнѣ согласуются съ обычаемъ древности [6]), имѣвшимъ и юридическую

[1]) *F. G. Kenyon*, ст. „Writing", p. 951.

[2]) *Fr. G. Kenyon*, Handbook to the Criticism of the New Testament, p. 39.

[3]) Ibid.

[4]) *Fr. G. Kenyon*, ст. „Writing", p. 952.

[5]) См. *G. A. van den Bergh van Eysinga* Radical Views about the New Testament въ англійскомъ переводѣ S. B. Slack'a. London, 1912. p. 73.

[6]) По свидѣтельству К. Юлія Виктора, древніе имѣли обычай—письма наиболѣе близкимъ лицамъ писать собственноручно или бо́льшею частію—ихъ подписывать (observabant veteres carissimis sua manu scribere vel plurimum subscribere). Цит. у *A. Deissmann'a*, Licht vom Osten, S. 108, Anm. 5.—Σημεῖον (собственноручное написаніе послѣднихъ строкъ) имѣлъ то же самое значеніе, какъ и σύμβολον,—условный знакъ, который сообщался адресату другимъ способомъ (помимо письма) для его увѣренія въ подлинности письма. Однако σύμβολον иногда могъ имѣть точно такое же значеніе, какъ и σημεῖον у Ап. Павла: находящійся въ самомъ письмѣ признакъ его подлинности. Ап. Павелъ заключеніе всѣхъ своихъ писемъ писалъ собственноручно,—даже и такихъ, въ коихъ онъ и не дѣлаетъ нарочитой оговорки относительно этого. *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 108, Anm 5; *проф.* свящ. *Вл. Н. Страховъ*, Второе посланіе св. Ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ, 1911, стр. 380—382.

силу [1]), но получаютъ живую иллюстрацію въ нѣкоторыхъ письмахъ на папирусѣ [2]).

Однако—безспорно—еще важнѣе то значеніе, какое придается новооткрытымъ документамъ для уясненія особенностей самихъ священныхъ новозавѣтныхъ памятниковъ, причемъ это значеніе устанавливается и опредѣляется—1) съ точки зрѣнія исторіи *греческаго языка*, 2) для уясненія самаго содержанія *понятій и мыслей*, заключающихся въ новозавѣтномъ откровеніи,—въ ихъ соприкосновеніи и противоположности съ міровоззрѣніемъ и культурою древняго міра; 3) въ отношеніи *литературной формы* памятниковъ новозавѣтной священной письменности [3]).

I.

Соотношеніе библейскаго языка съ „общимъ" языкомъ той эпохи. — Общность между библейскимъ и не-библейскимъ греческимъ языкомъ въ лексикальномъ и грамматическомъ отношеніяхъ.—Сущность Κοινή, его отличительныя свойства, благодаря коимъ онъ могъ явиться удобнымъ орудіемъ распространенія христіанства.—Восточные элементы въ эллинистическомъ языкѣ. — Т. н. „гебраизмы" и ихъ дѣйствительное значеніе въ переводѣ LXX и въ Новомъ Завѣтѣ.—Языкъ священныхъ библейскихъ памятниковъ не можетъ быть просто отожествляемъ съ κοινή безъ существенныхъ оговорокъ. — „Вульгаризмы" библейскаго языка и ихъ надлежащее пониманіе. — Стиль и строй рѣчи въ библейскихъ новозавѣтныхъ памятникахъ въ ихъ характеристическихъ особенностяхъ. — Общіе выводы о языкѣ новозавѣтномъ въ его отношеніи къ κοινή.—Позднѣйшее вторженіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ вульгарныхъ формъ въ унціалы. — Примѣры (δός μοι πεῖν; δύο δύο; κατὰ πρόσωπον, и др.). — Значеніе папирусныхъ данныхъ для уясненія происхожденія нѣкоторыхъ греческихъ библейскихъ словъ, ихъ правописанія и значенія.—Примѣры.—Подробное уясненіе значенія выраженія ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν Мрк. XIV, 72.—Значеніе аористной формы въ эпистолярномъ стилѣ.—Возможность болѣе точнаго изслѣдованія орѳографическихъ проблемъ, а равно вопросовъ, касающихся формы словъ.

Въ научныхъ изслѣдованіяхъ по вопросу объ отношеніи новозавѣтнаго библейскаго греческаго языка къ греческому

---

[1]) По древнему обычаю, собственноручное заключеніе служило признакомъ подлинности документа. Ср. *C. G. Bruns*, Die Unterschriften in den römischen Rechtsurkunden, Philologische und Historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1876, SS. 41—138, особенно S. 69 f. 81, 83, 90, 121, 137. Цит. приведены у *A. Deissmann*'а, Licht vom Osten, S. 108, Anm. 5.

[2]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 73, 78, 108, 111. Ср. *Kenyon*, Papyri, p. 356.

[3]) Ср. *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 5—6.

языку, современному происхожденію этихъ памятниковъ,—до новыхъ открытій не наблюдалось не только полноты и опредѣленности, но и методичности [1]). Не доставало существенно важныхъ звеньевъ въ исторіи греческаго языка, не былъ извѣстенъ греческій языкъ въ эпоху его самаго живого и плодотворнаго развитія на ступени всемірнаго языка. Въ своихъ памятникахъ и въ своихъ лингвистическихъ законахъ былъ хорошо извѣстенъ книжный аттическій языкъ. Послѣдній ко времени Рождества Христова выродился въ языкъ совершенно искусственный, основывавшійся всецѣло на подражаніи классическимъ образцамъ древности, вылившійся въ безжизненный и безвкусный архаизмъ. Вся литература этого направленія носила на себѣ печать дѣланнаго и искусственнаго [2]). Она намѣренно изолировала себя отъ плодотворнаго соприкосновенія съ народнымъ языкомъ и тѣмъ лишила себя возможности дѣйствовать на широкіе круги [3]). Стиль пересталъ быть естественнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ жизненнаго духовнаго содержанія [4]). Появлявшейся же эллинистической литературѣ аттицизмъ всячески не благопріятствовалъ и нерѣдко прямо уничтожалъ уцѣлѣвшіе ради своего интереснаго содержанія отрывки ея. Этимъ опредѣляется значеніе папирусовъ и надписей, какъ такихъ памятниковъ той эпохи, на которые не могли простираться разрушительныя тенденціи аттицизма [5]). Но—съ другой стороны—гибель многихъ памятниковъ лишаетъ изслѣдователя настоящей и цѣльной исторической перспективы. Во всякомъ случаѣ, съ открытіемъ памятниковъ языка того времени, представляющихъ собою по преимуществу не литературныхъ свидѣтелей этого языка на металлѣ, камнѣ, папирусѣ и черепкахъ,—началась новая эпоха филологическаго и культурно-историческаго изслѣдованія [6]). Дѣло обстоитъ не такъ, что самосвидѣтельства изъ императорской эпохи просто увеличились, благодаря новымъ открытіямъ,—но къ литературнымъ памятникамъ присоединилась совершенно особая группа вполнѣ

---

[1]) *Hatch*, Essays in Biblical Greek. Oxford, 1889, p. 3.

[2]) *P. Wendland*, Die Hellenist.-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1907, S. 32.

[3]) *P. Wendland*, Lib. cit., S. 31.

[4]) *P. Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihrer litterarischen Beziehungen, S. 1.

[5]) *Wendland*, Christentum und Hellenismus, S. 2.

[6]) *W. Staerk*, Neutest. Zeitgeschichte, I, Berlin und Leipzig, 1912. S. 102.

новой исторической важности [1]). Изъ этихъ документовъ библейская филологія извлекла много новыхъ и чрезвычайно полезныхъ свѣдѣній [2]), благодаря которымъ открылась возможность сопоставленія библейскаго языка съ «общимъ языкомъ» той эпохи [3]),—эпохи предуготовленія, возникновенія и распространенія христіанства [4]). Въ результатѣ ученые рѣшительно устанавливаютъ тѣсную связь языка Новаго Завѣта съ греческимъ эллинистическимъ языкомъ, греческимъ міровымъ языкомъ эпохи Діадоховъ и Цезарей [5]). Въ эллинистическомъ языкѣ мы видимъ замѣчательное согласіе между его формами и нѣкоторыми изъ тѣхъ формъ, которыя прежде разсматривались въ качествѣ исключительной принадлежности Новаго Завѣта или LXX. Прежде всего въ лексикальномъ, а затѣмъ и въ грамматическомъ отношеніи наблюдается большая общность между библейскимъ и не библейскимъ греческимъ языкомъ [6]). Такимъ образомъ именно новооткрытымъ и вновь изученнымъ письменнымъ памятникамъ обязаны мы тѣмъ, что изолированіе новозавѣтнаго языка прекратилось [7]). Однако, слѣдуетъ помнить, что подъ языкомъ той эпохи нельзя разумѣть однообразную и устойчивую величину. Мы наблюдаемъ его въ живомъ органическомъ процессѣ развитія съ дифференцированіемъ на болѣе свободныя формы языка народнаго и на болѣе искусственныя формы ученаго и литературнаго языка [8]). Народные элементы замѣтно выступаютъ вообще впередъ въ

---

[1]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 4.

[2]) *A. Deismann*, The Philology of the Greek Bible, p. 33.

[3]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 16.

[4]) *A. Deissmann*‘ Licht vom Osten, S. 3.

[5]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 3.

[6]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 62. Ср. *I. H. Moulton*, The Science of Language and the Study of the New Testament, p. 11—12.

[7]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 42. „Изъ тѣсной кельи языковаго обособленія и уединенности,—говоритъ *G. Thieme*,—выходятъ теперь священные документы христіанской религіи подъ кровъ голубого неба Греціи и вливаются въ широкій потокъ общей эллинистической культуры. Камни Малой Азіи и папирусы Нила предостерегаютъ отъ того, чтобы около греческой Библіи воздвигать ограду. Тотъ же самый пульсъ бьется и въ Новомъ Завѣтѣ, какъ и въ цѣломъ организмѣ греческаго мірового языка". Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament. Göttingen, 1906, S. 2.

[8]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 3.

культурѣ эпохи цезарей [1]). И во вновь открытыхъ текстахъ мы наблюдаемъ совмѣстное присутствіе безыскусственнаго языка разговорнаго и элементовъ культивированнаго литературнаго языка, съ замѣтнымъ преобладаніемъ и безспорнымъ перевѣсомъ элементовъ народнаго языка [2]). Ко времени начала христіанской проповѣди существовалъ общій міровой греческій языкъ [3]). Образованіе такого языка, на коемъ евангеліе могло быть возвѣщено міру, было однимъ изъ способовъ, средствъ и орудій приготовленія міра къ христіанству. Божественнымъ Промысломъ [4]). Со дней Александра Великаго началось и постепенно все усиливалось эллинизированіе востока и—отчасти—запада, т. е. относительное единство языка и воззрѣній, которое чрезъ это создалось [5]). Κοινή—міровой или общій языкъ, явившійся органомъ христіанской проповѣди и древнѣйшей христіанской письменности,—представляетъ собой собственно второй періодъ развитія греческаго языка, т. е. періодъ единства языка,—въ то время, какъ періодъ первый—до Александра В.—представляетъ собой обособленную жизнь отдѣльныхъ греческихъ нарѣчій [6]). Представляя собой переходную стадію между древне-и ново-греческимъ, κοινή имѣетъ и самостоятельное значеніе [7]). Образовавшійся на основѣ аттическаго языка [8]) изъ элементовъ различныхъ древнихъ нарѣчій, особенно іоническаго, надѣленный наслѣдіемъ народнаго неизвращеннаго языка живого общенія, обогащенный нѣкоторыми пріобрѣтеніями изъ міра южнаго и восточнаго, развивая также изъ собственной юношеской силы новые элементы,—возросъ и распространился при преемникахъ Александра міровой греческій языкъ, неся въ себѣ залогъ всемірно-историческаго предназначенія [9]). Въ общемъ распространеніи греческаго языка, на которомъ заговорило все просвѣщенное че-

---

[1]) *A. Deissmann,* Licht vom Osten, S. 211.

[2]) *A. Deissmann,* Die Urgeschichte d. Christentums, S. 3.

[3]) *A. Deissmann,* Licht vom Osten, S. 40.

[4]) *Simcox,* The Language of the New Testament. London, 1899, p. 19.

[5]) *A. Harnack,* Die Mission, I Bd., S. 17.

[6]) *Wendland,* Die Hellen.-Röm. Kultur, S, 4. *Hebbing,* Grammatik der Septuaginta. Göttingen, 1907, S. V.

[7]) *Thumb,* Principienfragen, S. 274.

[8]) См. и *Henricus Reinhold,* De Graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti qnaestiones grammaticae. Dissertationes philologicae halenses. Vol. XIV, pars I. Halis Saxorum, 1898, p. 1.

[9]) *A. Deissmann,* Die Hellenisierung d. semitisch. Monotheismus, S. 161.

ловѣчество, прежде всего выразилась эллинизація міра [1]). «Греческій языкъ былъ обиходнымъ для всевозможныхъ слоевъ общества,—отъ высшихъ, пропитанныхъ эллинскою культурою, до низшихъ, до характерно-пестрой народной массы» [2]). «Эллинизмъ никогда не носилъ характера національно-замкнутой цивилизаціи; онъ былъ выразителемъ обще-человѣческихъ порывовъ къ свѣту истины, красоты и гармоніи» [3]). Так. обр. «греческій переводъ Ветхаго Завѣта и Новый Завѣтъ написаны на такомъ греческомъ языкѣ, который, въ весьма значительной степени утративъ свой національный характеръ и воспріявъ особенности другихъ (семитическихъ) нарѣчій, сдѣлался языкомъ обще-человѣческимъ (κοινή), употреблявшимся различными народами тогдашняго всемірнаго греко-римскаго государства. Поэтому Библія вообще и Новый Завѣтъ въ особенности удобо переводимы на всякій языкъ, въ томъ числѣ и на русскій» [4]). На половину гебраизированный языкъ Новаго Завѣта есть многосторонній языкъ. Евангеліе было такъ выражено съ самаго начала, что было способно направиться какъ на востокъ, такъ и на западъ. Его семитическая основа дѣлала его доступнымъ самымъ отдаленнымъ народамъ востока; несложная структура его греческаго языка дѣлала его въ равной мѣрѣ удобно переводимымъ на родственный языкъ великаго запада. Тотъ фактъ, что языкъ принадлежитъ къ поздней стадіи развитія языка, дѣлаетъ его также удобно переводимымъ на такіе языки, которые сами находятся на той же самой ступени развитія. Тиндаль справедливо говоритъ, что нѣкоторыя характеристическія особенности греческаго языка таковы, что ихъ удобнѣе выразить на англійскомъ, чѣмъ на латинскомъ языкѣ [5]). Слѣдовательно, разсматриваемый съ исторической точки зрѣнія, греческій языкъ Новаго Завѣта принадлежитъ къ категоріи греческаго мірового языка (κοινή). Но этотъ послѣдній не означаетъ величины строго опредѣлен-

---

[1]) *Ю. Николаевъ,* Въ поискахъ за Божествомъ, стр. 9.

[2]) *Ю. Николаевъ,* Въ поискахъ за Божествомъ, стр. 10.

[3]) *Ю. Николаевъ,* Въ поискахъ за Божествомъ, стр. 9.

[4]) *Проф. М. Д. Муретовъ,* Славяно-русскій переводъ Новаго Завѣта въ трудѣ, по преданію усвояемомъ Святителю Алексію, Митрополиту Кіево-Московскому и Всероссійскому, съ точекъ зрѣнія церковно-практической и научно-богословской. Сергіевъ Посадъ. 1898 г., стр. 3.

[5]) *Simcox,* p. 20—21.

ной, а напротивъ—нѣчто текучее, часто проблематическое, относительно чего мы не имѣемъ полнаго знанія, частица живой, а потому таинственной лингвистической исторіи [1]). Онъ заключаетъ въ себѣ самые различные элементы, ибо онъ привлекъ образующія и возбуждающія силы изъ діалектовъ провинцій, изъ народнаго языка и изъ публичнаго преподаванія странствующихъ учителей, а также—изъ литературы. Что не отрицалась связь съ классическими образцами эллинистической культуры, доказываетъ ихъ общая аттическая основа, а равно и нерѣдкіе случаи употребленія отдѣльныхъ словъ и выраженій именно въ классическомъ ихъ значеніи [2]). Moulton даже утверждаетъ, что аттическій діалектъ, и притомъ именно въ литературной его формѣ, получилъ въ κοινή господствующее значеніе [3]). Но эллинизмъ обладалъ способностью воспринимать въ себя восточные элементы [4])—настолько, что—по утвержденію даже Deissmann'а,—семитизмъ, наряду съ эллинизмомъ, является основнымъ языковымъ элементомъ первохристіанства [5]). Между семитизмомъ и эллинизмомъ еще въ Палестинѣ протянулись тамъ и здѣсь многочисленныя нити, обусловливавшія взаимное вліяніе этихъ элементовъ [6]), какъ и вообще эллинизація и романизація востока и оріентализація запада дѣйствовали объединяющимъ и взаимно нивеллирующимъ образомъ [7]). При этомъ вліяніе восточныхъ факторовъ на эллинскую стихію мысли и языка проявилось даже

---

[1]) *A. Deissmann,* The Philology of the Greek Bible, p. 55.

[2]) Самъ A. Deissmann серьезно подрываетъ свои утвержденія о вульгарномъ характерѣ библейскаго греческаго языка, когда, напр., доказываетъ, что изъ 150 словъ, перечисляемыхъ Kennedy, какъ принадлежащихъ только LXX и Новому Завѣту,—67 можно находить въ литературномъ языкѣ. Licht vom Osten, S. 49. Ср. S. 50, Anm. 2.—„Ап. Павелъ не ограничивается принятымъ употребленіемъ терминовъ, а старается выдѣлить въ нихъ основные, существенные и наиболѣе пригодные оттѣнки. Такъ, при употребленіи τέλειος онъ восходитъ къ коренному его смыслу, получая возможность соединять новыя возвышенныя идеи; равнымъ образомъ въ рѣчи о совѣсти благовѣстникъ пользуется не столько обычнымъ примѣненіемъ, сколько словопроизводствомъ, приближаясь чрезъ это къ пониманію древнихъ". *Проф. Н. Н. Глубоковскій,* Благовѣстіе св. Ап. Павла, кн. II, стр. 979, прим. 1069.

[3]) *Moulton,* A Grammar, p. 215.

[4]) *A. Deissmann,* Die Urgeschichte des Christentums, S. 22.

[5]) *A. Deissmann,* Die Urgeschichte d. Christentums, S. 8.

[6]) *A. Deissmann,* Die Urgeschichte d. Christentums, SS. 18—19.

[7]) *A. Deissmann,* Licht vom Osten, S. 2.

въ большей степени, чѣмъ воздѣйствіе со стороны эллинизма на востокъ [1]). Особенно важное значеніе въ этомъ отношеніи принадлежитъ переводу LXX, имѣвшему большое вліяніе на языкъ своихъ читателей и слушателей [2]). Іудейская пропаганда въ разсѣяніи дѣлала пріобрѣтеніе не только для религіи, но также для націи и языка [3]). Съ той точки зрѣнія должны существенно измѣниться и представленія и сужденія о т. наз. «семитизмахъ». Прежде необычные обороты немедленно объявлялись гебраизмами. Однако, продолжающееся изслѣдованіе κοινή все болѣе и болѣе достигаетъ и—чѣмъ далѣе тѣмъ болѣе,—какъ надѣются,—будетъ достигать того, что число т. н. гебраизмовъ все уменьшается и уменьшается, получая объясненіе изъ эллинистическаго общаго языка [4]). Дѣйствительно существующіе семитизмы не отрицаются, но только, благодаря сравненію съ современнымъ ему «общимъ» языкомъ, распознаются яснѣе и точнѣе [5]). Полагаютъ, что наука оказывается уже теперь въ состояніи ограничить ихъ болѣе тѣсною сферой и установить сравнительное равновѣсіе между греческими и семитическими элементами [6]). Оказывается, что число дѣйствительныхъ семитизмовъ меньше, чѣмъ предполагали раньше,—меньше, чѣмъ, напр., указывалъ Wellhausen въ своей книгѣ: «Einleitung in die drei ersten Evangelien». Berlin, 1905. S. 9 ff. Семитизмы болѣе многочисленны въ переводѣ LXX, чѣмъ въ тѣхъ частяхъ Новаго Завѣта, которыя были переведены съ арамейскаго. Въ оригинальныхъ же греческихъ текстахъ они рѣдки [7]). Имѣя теперь болѣе точное представленіе объ особенностяхъ живого языка, находятъ, что, въ сравненіи съ современнымъ живымъ эллинистическимъ языкомъ, многія особенности новозавѣтнаго языка, которыя ранѣе признавались за синтаксическіе и стилистическіе семитизмы,—оказались принадлежностями также живого греческаго міроваго языка,—какъ и вообще признаніе относительно боль-

[1]) Ср. *E. Norden*, Agnostos Theos. S. 112:... „Orientalisierung des Hellenischen grösser gewesen ist als die Hellenisierung des Orients“.

[2]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 6.

[3]) *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 22.

[4]) *Thumb*, Principienfragen, S. 253; *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 102.

[5]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 5.

[6]) *Moulton*, The Science of Language, p. 15.

[7]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 63—64.

шой общности культуры странъ Средиземнаго моря не позволяетъ проводить рѣзкую грань между семитизмомъ и эллинизмомъ [1]). При эластичности и способности греческаго языка принимать различныя новообразованія, тотъ или другой семитизмъ можетъ быть въ одинаковой степени и одновременно также и греческимъ идіотизмомъ [2]). Слѣдуетъ также принять во вниманіе и то обстоятельство, что нѣкоторые семитизмы перевода LXX, обязанные буквальному переводу, чрезъ распространеніе Библіи, сдѣлались обычными [3]). Немаловажно было дѣйствительное вліяніе со стороны семитизма и на самый строй греческаго языка новозавѣтныхъ писаній. Тенденція позднѣйшаго греческаго языка къ упрощенію конструкціи еще болѣе усиливалась въ тѣхъ случаяхъ, когда греческій языкъ употреблялся іудеями. Особенно это должно было происходить въ тѣхъ случаяхъ, когда іудей, будучи въ состояніи говорить и писать на греческомъ языкѣ, держался своего родного языка въ обычномъ употребленіи. Не слишкомъ трудно научиться говорить или писать на иностранномъ языкѣ, но научиться *мыслить* на такомъ языкѣ не только уже гораздо труднѣе, но, быть можетъ, и невозможно вполнѣ этого достигнуть, поскольку нельзя отрѣшиться отъ вліянія тѣхъ формъ, въ кои облекается мысль въ ея привычномъ выраженіи на родномъ языкѣ. Во всякомъ случаѣ, человѣкъ, который можетъ говорить или писать на иностранномъ языкѣ, но не можетъ на немъ мыслить, вынужденъ ограничиться конструкціями и оборотами языка, для коихъ правила немногочисленны и просты [4]). Тамъ, гдѣ еврею представлялась возможность выразить мысль на греческомъ языкѣ двоякимъ способомъ,—избирался изъ двухъ естественно или тотъ, который являлся самымъ удобнымъ по существу, или же тотъ, который являлся наиболѣе близкимъ къ родному языку,—другой же возможный способъ оставался безъ употребленія. Тѣ же мысли, для выраженія коихъ родной языкъ представлялъ соотвѣтствующее выраженіе, греческій же языкъ такого не имѣлъ,—передавались на послѣднемъ или простымъ перенесеніемъ въ него еврейскаго выраженія, или употребленіемъ сравнительно ближе

---

[1]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 4—5.

[2]) *Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, 1905, S. 35.

[3]) *A. Deissmann*, Die Hellenisierung d. semit. Monotheismus, S. 12.

[4]) *Simsox*, The Language of the New Testament. p. 16—17.

соотвѣтствующихъ словъ, необычныхъ въ греческомъ языкѣ, но употреблявшихся въ какой-либо его отрасли (въ народномъ говорѣ, въ поэтическомъ языкѣ, въ одномъ изъ діалектовъ и под.), или же, наконецъ, приспособленіемъ нѣкоторыхъ выраженій греческаго языка къ еврейскому [1]. Естественно, что въ языкѣ новозавѣтномъ, а тѣмъ болѣе въ языкѣ перевода LXX—замѣчается отраженіе особенностей семитическаго языка или—по крайней мѣрѣ—предпочтеніе такихъ особенностей греческаго языка, которыя ближе всего напоминаютъ особенности языка семитическаго [2]. Выраженія, характеризуемыя какъ гебраизмы, въ немаломъ количествѣ случаевъ имѣютъ параллели у классическихъ писателей. Различіе сводится къ ихъ болѣе частому употребленію. Эти гебраизмы отражаются на фразелогіи болѣе, чѣмъ на вокабулярѣ [3]. Такимъ образомъ, благодаря изученію языка новыхъ открытій, сдѣлалось яснымъ, что народный арамейскій языкъ и народный греческій языкъ императорской эпохи не стоятъ во взаимномъ контрастѣ, но часто предлагаютъ параллельные обороты. Эллинистическій народный языкъ въ отношеніи стиля стоитъ ближе къ семитизму, чѣмъ къ аттицизму. Новая точка зрѣнія можетъ только укрѣпить довѣріе къ точной передачѣ евангелій на греческомъ языкѣ. Преданіе объ Іисусѣ Христѣ при перенесеніи изъ арамейскаго народнаго языка на греческій народный языкъ—при указанныхъ условіяхъ—не могло потерпѣть сколько-нибудь существенныхъ измѣненій даже въ самыхъ

---

[1] *Simcox*, The Language of the New Testament, p. 17—18.

[2] *Simcox*, The Language of the New Testament, p. 15. Такъ, напр., вліяніе еврейской лингвистической стихіи на языкѣ LXX и Новаго Завѣта обнаруживалось въ томъ, что въ немъ гораздо чаще употребляется свойственный и классическому языку оборотъ ἐν τῷ съ неопредѣленнымъ наклоненіемъ, какъ весьма пригодный для передачи еврейскаго ב съ неопредѣленнымъ наклоненіемъ. Свойственный и классическому языку, этотъ оборотъ получаетъ дальнѣйшее развитіе именно подъ воздѣйствіемъ особенности языка еврейскаго,—хотя и не вопреки духу языка. *Moulton*, A Grammar, p. 215. То же самое можно сказать и относительно перифрастическихъ причастныхъ оборотовъ. Ibid., p. 226. Хотя оборотъ ἐν (τῷ) ὀνόματι τινος по смыслу и употребленію его у LXX (и—добавимъ—въ Новомъ Завѣтѣ) для греческаго языка является новостью, однако этимъ еще не утверждается, что этотъ оборотъ негреческій, въ томъ смыслѣ, что онъ противенъ духу греческаго языка. *W. Heitmüller*, Im Namen Jesu. Göttingen, 1903. S. 2.

[3] *T. K. Abbot*, Essays chiefly on the original Texts on the Old and New Testaments. London, 1891. p. 66.

оттѣнкахъ выраженія и характерныхъ особенностяхъ стиля [1]). Безспорнымъ оказывается и вліяніе языка перевода LXX на новозавѣтный языкъ. Вліяніе это выражается въ томъ, что не только по LXX приводятся извлеченія изъ св. Писанія Ветхаго Завѣта, но этой версіей часто опредѣляются формы выраженія, самая окраска языка [2]). Въ общемъ же и Deissmann'у приходится согласиться, что изреченія Господа и, быть можетъ, большая часть Новаго Завѣта, должны быть признаваемы за примѣры переводнаго греческаго языка [3]). Слѣдовательно, переводъ LXX оказывается святилищемъ, ведущимъ во Святое Святыхъ, т. е. въ Новый Завѣтъ, оба же вмѣстѣ составляютъ единый великій храмъ—Библію [4]). Такимъ образомъ, хотя, благодаря сопоставленію языка Новаго Завѣта, равно какъ и языка LXX, съ языкомъ папирусовъ и надписей, греческая Библія оказывается самымъ знаменитымъ памятникомъ универсальнаго позднѣйшаго греческаго языка [5]), однако памятникомъ,—слѣдуетъ всегда помнить, — особаго рода. Изъ хаоса разнохарактерныхъ и обильныхъ, но неупорядоченныхъ языковыхъ элементовъ Духъ Божій создалъ священный языкъ, явившійся носителемъ и выразителемъ Слова Божія. Множество частныхъ сближеній въ его грамматическомъ строѣ и лексикальномъ составѣ съ аналогичными явленіями въ языкѣ папирусовъ и надписей прямо загипнотизировало большинство современныхъ ученыхъ и отвлекло ихъ вниманіе отъ наблюденія его особности и различія, его своеобразія при формальномъ дѣйствительно значительномъ сходствѣ. Но и въ этомъ послѣднемъ отношеніи весьма характерно то наблюденіе, что вульгаризмы и неправильности—въ томъ видѣ, какъ мы ихъ очень часто встрѣчаемъ въ папирусныхъ документахъ частнаго характера—въ новозавѣтныхъ писаніяхъ за исключеніемъ Апокалипсиса, не находятся [6]). Однако и здѣсь

---

[1]) *H. Windich*, Das Neue Testament, S. 208. Но ср. напротивъ, *F. C. Conybeare*, Myth, Magic and Morals A. Study of christian Origins. London, 1909, p. 137—138.

[2]) *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 102. Так. обр., нельзя согласиться, будто бы „новозавѣтный языкъ въ фонетическомъ, морфологическомъ, синтаксическомъ и вокабулярѣ является... совершенно независимымъ отъ еврейскаго или арамейскаго". *S. Angus*. Modern Methods, p. 455.

[3]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 49.

[4]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 15.

[5]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 60.

[6]) *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 104.

слѣдуетъ остерегаться поверхностныхъ сужденій и поспѣшныхъ обобщеній, близоруко усматривающихъ погрѣшности противъ правилъ грамматики даже тамъ, гдѣ естественнѣе видѣть нарочитое намѣреніе придать рѣчи «возвышенную торжественность» [1]). Обращаетъ на себя вниманіе уже тотъ фактъ, что писатель этой книги, допуская въ нѣкоторыхъ случаяхъ варваризмы, въ другихъ мѣстахъ употребляетъ соотвѣтствующіе обороты совершенно правильно [2]). Въ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, случаяхъ явно *позднѣйшее* вторженіе вульгарныхъ формъ въ унціалы,—съ коими не мирилось сколько-нибудь образованное чутье [3]). Иногда на основаніи именно папирусовъ можно видѣть, что вульгаризмы въ рукописяхъ получили свое начало отъ случайныхъ описокъ [4]). Въ отношеніи постановки члена Новый Завѣтъ—замѣчательно корректенъ, если сравнить его съ папирусами [5]). Относительно 2 Петр. II, 5 спеціально отмѣчается, что здѣсь содержится «классическая идіома» и даже «ученая фраза» [6]). Связь εἶναι и подобныхъ глаголовъ съ εἰς, считавшаяся гебраизмомъ (εἰς принималось въ значеніи евр. ל) встрѣчается въ надписяхъ и папирусахъ и, слѣдовательно, является принадлежностью также и κοινή. Особенно важное свидѣтельство содержится въ надписяхъ изъ Пріэны отъ II-го столѣтія до Р. Хр., причемъ мы видимъ здѣсь *не* вульгарные тексты, но оффиціальные документы [7]). Αὐτὸς ὁ въ новозавѣтномъ употребленіи имѣетъ полную классическую силу [8]), и т. далѣе. Иногда даже для такихъ случаевъ, которые съ точки зрѣнія формальной грамматики представляются вольностью и даже небрежностью, напр., смѣшанное употребленіе оборота винительнаго съ неопредѣленнымъ и конструкціи съ союзомъ ὅτι въ Дѣян. XXVII, 10: θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζημίας οὐ μόνον τοῦ φόρτου (φορτίου LTTr WHRoS) καὶ τοῦ πλοίου, ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν (т. е. я вижу, что плаваніе будетъ съ затрудненіемъ

---

[1]) Таково, напримѣръ, сужденіе *W. Bousset*, высказанное въ его весьма поучительномъ для филолога комментаріи на Апокалипсисъ (Göttingen, 1906, S. 184),—касательно 4-го и 5-го стиховъ I-ой главы Апокалипсиса. См. *E. Norden*, Agnostos Theos, Leipzig - Berlin 1913, SS. 382—383.

[2]) *E. Norden*, Agnostos Theos, SS. 382—383.

[3]) *Moulton*, A. Grammar, p. 51—52. [4]) *Moulton*, A. Grammar, p. 51.

[5]) *Moulton*, A. Grammar, p. 81. [6]) *Moulton*, A. Grammar, p. 98. 115.

[7]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 85—86.

[8]) *Moulton*, A Grammer of New Testament, p. 91. Ср. 92, 70, 75.

и съ большимъ вредомъ не только для груза и корабля, но и для нашей жизни),—аналогіи можно указать не только въ вульгарномъ языкѣ папирусовъ, но и у лучшихъ аттическихъ писателей [1]). И въ отношеніи *стиля* и *строя рѣчи* поверхностное наблюденіе и поспѣшное обобщеніе готово въ языкѣ Новаго Завѣта указать аналогій съ особенностями языка папирусовъ и надписей гораздо больше, чѣмъ ихъ можно признать въ дѣйствительности. Между тѣмъ наблюденіе надъ строемъ языка, напр., писаній Іоанна въ цѣломъ удостовѣряетъ, что языкъ и стиль евангелія Іоанна своебразны,—можно сказать, единственны въ своемъ родѣ. Ветхозавѣтный духъ языка создаетъ себѣ соотвѣтствующее греческое облаченіе. Рѣчь правильная (glatt) греческая, строеніе предложеній не греческое. Строеніе предложеній развивается въ формахъ ветхозавѣтнаго параллелизма, хотя и не наблюдается полной выдержанности соотвѣтствующихъ формъ [2]). Параллелизмъ предложеній встрѣчается и въ эллинистическомъ языкѣ, однако семитическій параллелизмъ замѣтно отличается отъ эллинистическаго [3]). То обстоятельство, что глаголъ поставляется впереди, оказывается для семитическаго параллелизма типическимъ [4]).

Особенность той словесной формы, въ коей Господь излагалъ Свое божественное ученіе, заключается преимущественно въ параллелизмѣ членовъ и сохранилась, благодаря тому, что передача ученія Господа отъ начала получила ту устойчивую форму, которая восходитъ къ Самому Господу. Это—форма гебраистической поэзіи. Изреченіе бываетъ или двухъ-членное или многочленное. Каждый членъ такого предложенія построенъ соразмѣрно. Одинъ усиливаетъ и поясняетъ другой. «Какъ будто бы отецъ говоритъ своему сыну, а мать повторяетъ. Рѣчь становится чрезъ то сердечною и внушающею довѣріе (Гердеръ). Предложеніе и смыслъ составляютъ едино, — какъ тѣло и душа, цвѣтокъ и благоуханіе [5]). Въ Новомъ Завѣтѣ «широко разлитъ» совершенно своеобразный ритмъ», «присущій и всей ветхозавѣтной Библіи», «отраженіе» коего

---

[1]) *I. H. Moulton,* A Grammar of New Testament Greek, p. 213; *F. Blass,* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1902, S. 292.

[2]) *Heinrici,* Der litterarische Charakter, S. 53.

[3]) *E. Norden,* Agnostos Theos, S. 355.

[4]) *E. Norden,* Agnostos Theos, S. 257.

[5]) *Heinrici,* Der litterarische Charakter, S. 106.

«мы видимъ въ греческомъ переводѣ LXX». «Мы слышимъ его въ блаженствахъ, въ молитвѣ Господней, въ рѣчи Господа противъ книжниковъ и фарисеевъ, въ пѣсняхъ Захаріи, Елисаветы, Симеона, Пресвятой Дѣвы,—во всемъ почти евангеліи Іоанна, напр., въ прологѣ, бесѣдѣ съ Никодимомъ, рѣчи Крестителя, прощальной бесѣдѣ и др.—въ соборныхъ посланіяхъ, многихъ пѣсняхъ Апокалипсиса и во всѣхъ посланіяхъ Ап. Павла, особенно же въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ и преимущественно въ отдѣлѣ о духовныхъ дарахъ и воскресеніи, въ XII—XV главахъ, гдѣ помѣщена и новозавѣтная Пѣснь Любви—съ наиболѣе строгою выдержанностію этого ритма» [1]). Иногда Ап. Павелъ пользуется совмѣстно обоими типами параллелизма предложеній,—наряду съ гебраистическимъ, также—и эллинистическимъ, связуя ихъ въ органическое единство возвышенной рѣчи. Но этимъ нимало не ослабляется своеобразная особенность рѣчи Апостола, а напротивъ, получаетъ и въ этомъ обстоятельствѣ новое подтвержденіе и выраженіе—не говоря уже о томъ, что Апостолъ первый,—насколько намъ извѣстно,—примѣнилъ такое объединеніе [2]).

---

[1]) *Проф. М. Д. Муретовъ*, Новозавѣтная пѣснь любви сравнительно съ Пиромъ Платона и Пѣснь Пѣсней. Св. Троицкая Сергіева Лавра, стр. 81—82.—О стилѣ „гимна любви“ см. также *Heinrici*, Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier. Berlin, 1887, S. 574.

[2]) *E. Norden*, Agnostos Theos, S. 260, 261. По наблюденію этого ученаго, большой періодъ изъ начала посланія къ Колосянамъ I гл. 9 ст. слѣд., разсматриваемый въ цѣломъ, совершенно не-эллинистическій, скорѣе носитъ печать семитической формаціи, но въ двухъ мѣстахъ,—одно—точно въ срединѣ:

τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.

другое же въ самомъ концѣ:

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,—

привнесено такое построеніе, которое чуждо семитическому существу, но вполнѣ свойственно эллинистическому. Такое совмѣстное примѣненіе является прямо характернымъ для стиля Апостола. Еще примѣръ—изъ 1 Послан. Коринѳянамъ, гл. VII, ст. 12 слѣд. Это—абсолютно не эллинистическій стиль. То же самое имѣетъ значеніе и для ст. 16. Но въ ст. 27 структура предложеній такова, что она чувствуется, какъ подлинно эллинистическая, — какъ и въ Римл. I, 29—32. До какой степени оба стиля сливаются у Апостола во едино, показываютъ 1 Кор. VII, 18 слѣд., гдѣ два первые ряда показываютъ эллинистическій, два послѣдніе—семитическій характеръ *E. Norden*, Agnostos Theos, SS. 261—262.

Уже изъ сказаннаго достаточно видно, въ какихъ значительныхъ ограниченіяхъ и существенныхъ оговоркахъ нуждаются такого рода утвержденія, якобы, благодаря изслѣдованіямъ Дейсмана, языкъ греческой Библіи былъ выведенъ изъ своего изолированнаго положенія, въ коемъ онъ находился въ продолженіи цѣлыхъ десятилѣтій, и установлено, что писатели Новаго Завѣта, равно какъ и LXX, какъ люди народа, говорятъ намъ языкомъ своего народа, т. е. κοινή [1]). Безспорно справедливо то общее положеніе, что въ грамматикѣ, вокабулярѣ, синтаксисѣ и стилѣ христіанство много извлекло изъ народныхъ элементовъ [2]), но лишь въ качествѣ матеріала для выраженія божественной мысли и передачи фактовъ евангельской исторіи съ цѣлію привлеченія ко спасенію вѣрующихъ. Но этотъ элементъ далеко не былъ единственной стихіей, въ которую облеклось христіанство,—онъ являлся лишь *одной* изъ стихій въ горнилѣ благодатію озареннаго духа провозвѣстниковъ христіанства, очищенныхъ и приспособленныхъ къ достиженію ихъ чрезвычайной миссіи—всемірной проповѣди о спасеніи человѣчества. Будучи возвѣщеніемъ о совершившемся спасеніи міра, о вѣчной Жизни, которая была у Отца и явилась намъ (1 Іоан. I, 2),—апостольское слово не могло не отразить въ себѣ вѣянія этой Божественной Жизни,—оно должно было и въ своемъ языкѣ быть «явленіемъ духа и силы». И мы не только непосредственно это ощущаемъ, но имѣемъ и «свидѣтельство отъ внѣшнихъ». Самъ Дейсманъ признаетъ, что «факты первохристіанской исторіи оставили необыкновенно глубокіе слѣды на языкѣ Новаго Завѣта» [3]). Что новозавѣтное божественное откровеніе было сообщено на томъ языкѣ, на которомъ возможно бо́льшее число людей могло понимать его,—представляетъ собою явленіе, вполнѣ согласное съ общимъ планомъ и методомъ Божественнаго Откровенія, сущность коего—въ снисхожденіи Бога къ людямъ [4]). Греческій языкъ былъ міровымъ языкомъ того

[1]) *Helbing*, Grammatik der Septuaginta, S. III.

[2]) *A. Deissmann*, The Philology of the Greek Bible, p. 145.

[3]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte des Christentums, S. 2. Ср. *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 65: „для новыхъ идей, которыя его наполняютъ, Апостолъ создаетъ соотвѣтствующія предмету, ясныя (прозрачныя) выраженія".—Апостолъ имѣетъ свой собственный языкъ, свою ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως.

[4]) Ср. *Moulton*, The Science of Language, p. 14.

времени, будучи запечатлѣнъ внутреннимъ единствомъ общей культуры. По римскимъ дорогамъ, подъ покровительствомъ римскаго закона первые христіанскіе миссіонеры несли Евангеліе на греческомъ языкѣ. Знаніе исторіи и языка показываетъ, какъ чудесно своевременно было явленіе Того, Кто возвѣстилъ людямъ всю Истину [1]). Поистинѣ тогда совершилась «полнота временъ», и міръ былъ вполнѣ подготовленъ къ христіанской проповѣди распространеніемъ мірового греческаго языка—κοινή. Однако ученые безъ достаточнаго права настаиваютъ на томъ, что въ новозавѣтныхъ священныхъ памятникахъ нашелъ свое выраженіе не литературный живой народный (въ смыслѣ простонародный) языкъ [2]). Что христіанство нашло себѣ доступъ прежде всего и преимущественно въ сердца людей простыхъ, не объясняетъ его *происхожденія* изъ народныхъ низовъ, какъ полагаетъ Дейсманъ [3]), но свидѣтельствуетъ о томъ, что благовѣстіе прежде всего обращается къ «труждающимся и обремененнымъ» и среди нихъ находитъ себѣ больше всего отклика, и что само по себѣ христіанство независимо отъ человѣческой культуры, хотя облекается въ формы, доступныя воспріятію человѣка, находящемуся на извѣстной ступени развитія, и обращается къ нему на понятномъ и доступномъ для него языкѣ. Бо́льшую чуткость и болѣе глубокое пониманіе обнаруживается въ сужденіи того ученаго, который говоритъ: на читателя филолога, приступающаго къ перво-христіанской литературѣ утомленнымъ застывшею въ мертвыхъ формахъ эллинистическою литературою, первая производитъ такое впечатлѣніе, что онъ стоитъ предъ новымъ, необыкно-

---

[1]) *Moulton*, A Grammar, p. 14.

[2]) *A. Deissmann*. Licht vom Osten, S. 225. Ср. S. 30; ср. S. 300: „познаніе внутренней сплетенности евангелія съ нисшими слоями уясняется изъ тѣхъ тысячъ и десятковъ тысячъ новооткрытыхъ текстовъ эпохи Новаго Завѣта“ Die Urgeschichte des Christentums, S. 38; The Philology of the Greek Bible, p. 25—26; Ср. *Moulton*, The Science of Language, p. 17: „за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ, въ основѣ коихъ лежалъ арамейскій оригиналъ или въ коихъ замѣтно отразилось вліяніе фразеологіи, перешедшей въ религіозный стиль отъ буквальнаго перевода Ветхаго Завѣта у LXX,—греческій языкъ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ—абсолютно нормальный,—такой, на коемъ сплошь говорилъ римскій міръ“. *S. Angus*, Modern Methods in New Testament Philology, p. 450. Ср. болѣе справедливое сужденіе *Heinrici*, Der litterarische Charakter, S. 106.

[3]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 301.

веннымъ (fremdartig), со стороны эллинизма не затронутымъ твореніемъ, которое можно понять только изъ него самого [3]).

Отсюда уже видно, насколько поспѣшно и бездоказательно сужденіе тѣхъ, которые считаютъ основнымъ положеніемъ текстуальной критики то положеніе, будто вульгарная форма въ библейскихъ памятникахъ является обычно первоначальною, аттистическая же—позднѣйшею [4]). Напротивъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ явно *позднѣйшее* вторженіе вульгарныхъ формъ уже въ унціалы [1]). Отсюда во многихъ случаяхъ законнѣе нерѣшительность въ вопросѣ относительно первоначальности вульгаризмовъ, не смотря на засвидѣтельствованіе папирусовъ и нѣкоторыхъ унціаловъ,—особенно въ отношеніи къ писаніямъ св. Луки и Ап. Павла [2]). Такъ напр., въ Ев. Іоан. IV, 7 критическія изданія имѣютъ δός μοι πεῖν. Оксиринхскій папирусъ предлагаетъ аналогію къ такому чтенію πεῖν δός,—однако это не рѣшаетъ вопроса, вопреки Deissmann'у [3]), и υ. Soden резонно принимаетъ теперь чтеніе не-вульгарное πιεῖν, согласно съ textus receptus. Нѣкоторыя особенности языка, считавшіяся результатомъ семитическаго вліянія, дѣйствительно существовали въ греческомъ народномъ языкѣ, какъ лишь параллельные, но независимые отъ семитизмовъ обороты рѣчи. Однако безспорнымъ это положеніе должно считаться лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстное явленіе языка имѣло свои корни въ классическомъ языкѣ и сохранило свой слѣдъ въ новогреческомъ. Такъ напр., употребленіе двойного числительнаго δυο δυο въ смыслѣ раздѣлительномъ можно прослѣдить на протяженіи двухъ тысячелѣтій [4]). Κατὰ πρόσωπον Дѣян. XXV, 16 не является гебраизмомъ, — тѣмъ болѣе, что здѣсь не имѣется и зависимаго родительнаго падежа, при на-

---

[1]) *Wendland*, Christ. und Hellenismus, SS. 4—5. Ср. и отзывъ *A. Deissmann'a*, The Philology of the Greek Bible, p. 143: „новозавѣтныя писанія обладаютъ большей естественной красотой, чѣмъ искусственныя произведенія пустой реторики послѣ-классической древности. Слова Господа и многія изреченія Ап. Павла и другихъ Апостоловъ или запечатлѣны спокойною скромною красотой, которая и въ эстетическомъ отношеніи достойна удивленія, или написаны съ истинно лапидарной силой, достойной мрамора и рѣзца". The Philology of the Greek Bible, p. 143.

[2]) *A. Deissmann*, Die Urgeschichte d. Christentums, S. 40.

[3]) *Moulton*, A Grammar, p. 51—52.

[4]) *Moulton*, A Grammar, p. 52. Ср. p. 220.

[5]) *A. Deissmann*, Urgeschichte d. Christentums, S 39.

[6]) *A. Deissmann*, Papyrus und Papyri, S. 674.

личности коего выраженіе дѣйствительно пріобрѣтаетъ гебраистическій характеръ. Въ κατὰ πρόσωπον мы имѣемъ скорѣе техническій терминъ греко-римскаго судебнаго языка. Въ магнезіанской надписи, передающей сенатское рѣшеніе по спорному дѣлу касательно границъ между Магнезіей и Пріэной (изъ времени около 190 г. до Р. Х.), нѣсколько разъ читается: κατὰ πρόσωπον λόγους ποιεῖσθαι. Въ двухъ другихъ подобныхъ случаяхъ — но уже въ надписяхъ изъ другихъ городовъ (Ламіи, Пріэны, Стратоники) — въ тожественномъ значеніи употребляется выраженіе κατὰ πρόσωπον. Во всѣхъ этихъ случаяхъ выраженія не вполнѣ совпадаютъ съ Дѣян. XXV, 16, но они дѣлаютъ вѣроятною принадлежность и выраженія Луки къ языку юридическихъ формулъ и во всякомъ случаѣ выводятъ его изъ сферы гебраизмовъ [1]). Εἷς, какъ неопредѣленный членъ = нѣкоторый, не семитизмъ, такъ какъ это выраженіе свойственно не только семитическому, но и народному греческому языку, точно такъ же, какъ аналогичное явленіе наблюдается и въ нѣмецкомъ, романскомъ [и русскомъ] языкахъ [2]). Предлогъ εἰς въ значеніи «для» у LXX и въ Новомъ Завѣтѣ— не семитизмъ, но также употребляется и въ эллинистическомъ народномъ языкѣ [3]). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ наблюденіе надъ формами языка папирусовъ можетъ подкрѣплять принятое чтеніе. Напр. въ Мрк. VIII, 3 ἥκασι является подлинною народною формой [4]). Находитъ аналогію и подкрѣпленіе и принятое въ textus receptus правописаніе δανείσασθαι, ибо въ магнезіанской надписи отъ II вѣка послѣ Р. Х мы видимъ еще первоначальное ει [5]). Скопленіе въ одномъ предложеніи личныхъ мѣстоименій въ косвенныхъ падежахъ находитъ полную аналогію въ папирусахъ [6]),—точно такъ же, какъ и употребленіе εἷς въ смыслѣ порядковаго числительнаго [7]). Optativus цѣли — принадлежность чопорнаго аттистическаго стиля, и отсутствіе его въ папирусахъ показываетъ, почему писатели Новаго Завѣта не слѣдовали за литераторами въ

---

[1]) *G. Thieme*, Die Inschriften von Magnesia, S. 19.

[2]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 125. Ср. Moulton, A. Grammar, p. 97.

[3]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 113.

[4]) *Moulton*, A. Grammar, p. 53.

[5]) *G. Thieme*, Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament. Göttingen, 1906, S. 7.

[6]) *Moulton*, A. Grammar, p. 85.

[7]) *Moulton* A. Grammar, p. 95—96.

употребленіи этого, хотя и элегантнаго, но искусственнаго оборота [1]). Выраженіе Ап. Павла въ 1 Кор. IV, 21 ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐν ἀγάπῃ, πνεύματί τε πραότητος—не только не является гебраизмомъ, но и не содержитъ и «инструментальнаго» употребленія предлога ἐν [2]). Въ группѣ петицій изъ одной деревни въ Файюмѣ встрѣчается точная параллель, при чемъ всѣ эти случаи относятся къ одѣянію, означая, въ какое кто одѣтъ платье, затѣмъ—какими вещами украшенъ и снабженъ. Значеніе предлога ἐν въ этомъ случаѣ имѣетъ близкую аналогію и въ употребленіи русскаго предлога «въ» на вопросъ: «въ чемъ?» и «какъ», «въ какомъ видѣ и состояніи?». Напр., онъ—въ одеждѣ, она—въ платьѣ, онъ—въ очкахъ, въ орденахъ, въ лохмотьяхъ, въ рубищѣ; онъ явился — въ добромъ здоровьѣ; въ добромъ настроеніи; въ сильномъ волненіи; въ дурномъ расположеніи духа; въ страшномъ гнѣвѣ» [3]) и т. д.—Для родительнаго падежа съ ἔνοχος 1 Кор. XI, 27 доселѣ нѣтъ параллелей въ надписяхъ и папирусахъ, но такая конструкція встрѣчается при ἁμαρτωλός, каковое слово употребляется какъ параллельное съ ἔνοχος, въ юго-западныхъ провинціяхъ Малой Азіи. Возможно, что здѣсь мы имѣемъ провинціализмъ [4]).—Выраженіе δὸς ἐργασίαν Лк. XII, 58—если и возникло чрезъ подражаніе латинскому выраженію operam dare, то «латинизмъ», какъ таковой, уже не чувствовался въ живомъ употребленіи [5]). Въ другихъ случаяхъ данныя папирусовъ помогаютъ уяснить происхожденіе слова, установить болѣе точно его правописаніе и значеніе. Напр., встрѣчающееся только въ 1 Кор. XVI, 1. 2 λογία (собственно λογεία,—каковое правописаніе встрѣчается на остракѣ изъ Θивъ) прежде производили отъ λέγω. Теперь же можно считать установленнымъ, что слово происходитъ отъ сдѣлавшагося извѣстнымъ, благодаря папирусамъ, отракамъ и надписямъ,—глагола λογεύω — собираю, и употреблялось оно большею частію въ рѣчи о сакральныхъ сборахъ въ пользу храма и под. Это же слово употребляетъ Ап. Павелъ о своихъ сборахъ «для святыхъ въ Іерусалимѣ»

---

[1]) *Moulton*, A. Grammar, p. 117.

[2]) Противъ *F. G. Kenyon*, Papyri, S. 355.

[3]) *G. Kuhring*, De praepositionum Graecarum in chartis Aegyptiis usu quaestiones selectae. Bonnae. MDCCCCVI, p. 41—42.

[4]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 81.

[5]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 82—83.

Слово это,—слѣдуетъ замѣтить,—употреблялось не только въ Египтѣ, но и въ Малой Азіи,—какъ доказываетъ надпись на мраморной таблицѣ, найденной въ Смирнѣ [1]). Удивительное чередованіе единственнаго и множественнаго числа въ посланіи къ Филимону находитъ для себя аналогію и объясненіе въ письмахъ на папирусахъ [2]). Оборотъ βλέπειν ἀπὸ остерегаться, беречься чего-либо—въ папирусномъ письмѣ отъ 4 Августа 41 года послѣ Р. Х. употребленъ лицомъ, во всякомъ случаѣ не-іудейскаго происхожденія [2]). Θέλω съ слѣдующимъ ἤ я хочу охотнѣе, ... чѣмъ встрѣчается въ письмѣ на папирусѣ II-го столѣтія послѣ Р. Х. изъ Файюма [3]).—Перифрастическое употребленіе причастій было свойственно, хотя и не въ такой степени, какъ языку еврейскому, и греческому языку на всѣхъ ступеняхъ его развитія. Этотъ способъ выраженія придавалъ характеризуемымъ имъ дѣйствіямъ даже особенно энергическій оттѣнокъ, какъ бы подчеркивая ихъ, почему при передачѣ на русскій языкъ иногда слѣдуетъ прямо прибавлять къ соотвѣтствующимъ глаголахъ «дѣйствительно» «въ самомъ дѣлѣ», «вполнѣ» и т. под. Быть можетъ, и Галат. I, 22—23 слѣдуетъ точно перевести такъ: «Церквамъ Христовымъ въ Іудеѣ лично я не былъ *совершенно* извѣстенъ (ἤμην ἀγνοούμενος), а только онѣ *дѣйствительно* слышали (ἀκούοντες ἦσαν), что гнавшій ихъ нѣкогда нынѣ благовѣствуетъ вѣру, которую прежде истреблялъ [1]).—Заключительная фраза Мрк. XIV, 72 καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε по-славянски переведена: *и наченъ плакашеся*, по-русски: «и началъ плакать», согласно съ переводами латинскими (африканскимъ, европейскимъ до-іеронимовскимъ и текстомъ іеронимовскимъ—Вульгатой), сирскими—синайскимъ и Пешиттà, изъ египетскихъ—съ саидскимъ и мемфисскимъ, гдѣ употреблено выраженіе—ponere manum suam, въ смыслѣ начинать, причемъ унціальной кодексъ VI-го вѣка Бэзы (Д) и въ греческомъ текстѣ замѣняетъ это выраженіе ἤρξατο κλαίειν. Однако фраза эта и доселѣ считается «темною» [4]) и въ истолковательныхъ тру-

---

[1]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 85.

[2]) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, S. 131, Anm. 22.

[3]) *I. H. Moulton*, A. Grammar of New Testament Greek, p. 226—227.

[4]) *I. H. Moulton*, A Grammar of New Testament Greek, p. 131: „очень можетъ быть, что причастіе ἐπιβαλὼν показалось темнымъ уже какъ Матѳею, такъ и Лукѣ, и оба они опустили его". *F. Blass*, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1902, S. 186. Также и *F. C.*

дахъ объясняется различно. Wohlenberg отклоняетъ то пониманіе, какое дано и въ нашемъ славянскомъ переводѣ и заявляетъ, что ему должно бы соотвѣтствовать въ греческомъ ἐπέβαλε κλαίειν. Самъ же названный экзегетъ объясняетъ выраженіе такимъ образомъ: Апостолъ повергся на землю; гдѣ онъ упалъ, тамъ и остался лежать [1]). И для покрѣпленія себя предлагаетъ сравнить Платона Phaedr. о несовершенныхъ душахъ: συμπεριφέρονται πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, т. е. эти души носятся кругомъ вмѣстѣ, попирая другъ друга и нападая другъ на друга. Далѣе Воленбергъ ссылается на Дѣян. XXVII, 14: ἔβαλεν κατ' αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικός, т. е. поднялся противъ него (т. е. противъ Крита или: противъ ожиданія—προθέσεως (ср. ст. 13), или же: со стороны Крита) вѣтеръ бурный. Но уже изъ этихъ примѣровъ видно, что толкованіе Воленберга не имѣетъ подъ собой сколько-нибудь устойчивой почвы, разъ ему пришлось пользоваться столь не идущими къ дѣлу сравненіями... Ни въ переводѣ LXX, ни въ Новомъ Завѣтѣ, ни—повидимому—въ свѣтской литературѣ Воленбергъ въ дѣйствительности не нашелъ ничего подходящаго къ предложенному имъ объясненію... Весьма интересно, въ виду такого положенія дѣла [2]),

Burkitt называетъ καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν „темной фразой“ (obscure phrage). The Gospel History and its Transmission. 2 Edition. Edinburgh, 1907, p. 51. De P. M.—*J. Lagrange* оборотъ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν называетъ „очень труднымъ“ (très difficile). Evangile selon saint Marc. Paris, 1911, p. 382,

[1]) *G. Wohlenberg*, Das Evangelium des Markus, Leipzig, 1910, S. 366: der Apostel warf sich gleichsam ins Blinde hinein; wo er gerade hinfiel, blieb er liegen. Этому истолкованію послѣдовалъ и авторъ комментарія на ев. Марка въ „Толковой Библіи“ изд. проф. А. П. Лопухина. Т. IX, Спб. 1912, стр. 86: *„и началъ плакать*—точнѣе: и бросившись ницъ, на землю лицомъ, плакалъ“.

[2]) Изъ другихъ объясненій этого выраженія отмѣтимъ слѣд.: 1) къ ἐπιβαλὼν подразумѣвается дополненіе τὸν νοῦν или τὴν διάνοιαν и объясняется въ смыслѣ „размысливъ“, „сообразивъ“ (такъ Ветштейнъ, Кипке, де Ветте, Мейеръ, Фолькмаръ, Кейль, Вейссъ, Кнабенбауэръ (Lib. cit., p. 404), Ezra P. Gould въ „A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to st. Mark“. Edinburgh, p. 281; Schirlitz-Eger въ „Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. Sechste Auflage, Giessen, 1908—подразумѣваетъ τῷ ῥήματι τοῦ Ἰησοῦ (S. 157), какъ и Grimm въ „Lexicon Graeco-Latinum“. Editio quarta, S. 164; Thayer въ A Greek-English Lexicon of the New Testament, p. 256; I. M. S. Baljon, Grieksch-theologisch Woordenboek op het nieuwe Testament. Utrecht, 1908, p. 350 и др. 2) ἐπιβαλὼν = sermonem excipiens = ἀποκριθείς плачемъ, т.-е. отвѣтилъ на пѣніе пѣтуха (Эвальдъ, Гресманъ-Клостерманъ (Markus. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen, 1907, S. 133) и др. Мнѣніе это отмѣчается и у Ляgranжа и Воленберга.

отмѣтить, что въ папирусѣ отъ 112 года до Р. Х. встрѣчается ἐπιβαλών въ аналогичномъ значеніи: Λύκος νομίσας καιρὸν εὐφυῆ ἔχειν ἐπιβαλὼν συνέχωσεν τὰ ἐν τῆι ἑαυτοῦ γῆι μέρη τοῦ σημαινομένου ὑδραγωγοῦ, т. е. Ликъ, считая случай благопріятнымъ, поспѣшно приступилъ къ работѣ и запрудилъ находившіяся на его землѣ части водопровода. Здѣсь ἐπιβαλὼν—по всей вѣроятности—означаетъ особенное напряженіе энергіи, выразившееся въ чрезвычайной поспѣшности и стремительности выполненія работъ по преграждению воды въ водопроводѣ. Сюда имѣетъ отношеніе и опредѣленіе, которое находимъ въ сочиненіи Θеофраста (перипатетика) Ἠθικοὶ χαρακτῆρες: περὶ λογοποιΐας· εὐθὺς ἐρωτῆσαι—καὶ ἐπιβαλὼν ἐρωτᾶν [1]). Отсюда получаетъ серьезное значеніе объясненіе даннаго изреченія у Θеофилакта: ἀντὶ τοῦ ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος, т. е. начавшій съ особенною силою, напряженностью и горячностью [2]). Ἐπιβαλὼν означаетъ, слѣдовательно, первый, особенно острый моментъ наступившаго длительнаго состоянія ἔκλαιεν, вся же фраза съ особенною живостію выражаетъ какъ начальный пароксизмъ жгучаго раскаянія, охватившаго съ неудержимою силою душу Апостола, такъ—и продолжительность этого настроенія и покаяннаго слезнаго самобичеванія [3]). Такой особенно пластическій характеръ выраженія вполнѣ гармонируетъ съ общими особенностями языка второго евангелія, отличающагося—какъ извѣстно—необычайною живостью, энергіей, изобразительностію и картинностію.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, благодаря тому, что уясняется дѣйствительное значеніе извѣстной грамматической формы въ

---

[1]) *Joh. Alberti Bengelii,* Gnomon Novi Testamenti. Stuttgartiae, 1891, p. 209.

[2]) Ср. Эразмъ: словомъ ἐπιβαλὼν Маркъ хотѣлъ выразить силу и внезапность перемѣны въ Апостолѣ, ибо ἐπιβάλλειν—наряду съ другими значеніями—иногда означаетъ стремительно начинать что-либо дѣлать; отсюда ἐπιβολή—натискъ, нападеніе. *I. Knabenbauer,* Commentarius in Evangelium secundum Marcum въ Cursus scripturae sacrae. Parisiis, 1907, p. 404—405. Ἤρξατο κλαίειν, конечно, не способно было выразить мысли евангелиста съ такой энергіей, какъ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν. Ср. и *G. Dalman,* Die Worte Jesu. Bd. I. Leipzig, 1899, SS. 21—22.

[3]) *Moulton,* A Grammar of New Testament Greek., p. 131—132; *Lagrange* Evangile selon saint Marc, p. 382. Проф. *М. Д. Муретовъ,* Славяно-русскій переводъ Новаго Завѣта въ трудѣ, по преданію усвояемомъ Святителю Алексію, приложеніе 1-ое стр. 14: „ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, т. е. бросившись, устремившись плакалъ, но ἐπιβαλὼν допускаетъ и другой переводъ: принявшись плакалъ“.

современномъ Апостолу языкѣ, отпадаютъ основывавшіеся на невѣрномъ пониманіи значенія выводы, вызывавшіе недоумѣнія, въ виду церковнаго преданія. Изъ аористной формы выраженія *писахъ вамъ въ посланіи не примѣшатися блудникомъ* (1 Кор. V, 9) заключали о томъ, что существовало еще посланіе Апостола къ Коринѳянамъ, предшествовавшее первому, потомъ затерянное. Между тѣмъ ἔγραψα—прошедшее письменнаго стиля [1]). Выраженіе 1 Кор. IV, 17 ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον означаетъ просто: я посылаю вамъ Тимоѳея [2]).

Новооткрытые памятники обезпечили возможность также болѣе точнаго изслѣдованія орѳографическихъ проблемъ, а равно вопросовъ, касающихся формъ словъ,—которыя возникаютъ предъ издателемъ священнаго текста. Теперь сдѣлалось совершенно ясно, что не произвольно употребляются въ библейскихъ памятникахъ особенныя грамматическія формы, но въ полномъ соотвѣтствіи съ общимъ направленіемъ развитія языка [3]). «Уже новая обработка ученія о грамматическихъ формахъ Винера, осуществленная Шмиделемъ,—хотя она появилась еще до опубликованія важнѣйшихъ новыхъ открытій папирусовъ и еще не могла использовать этотъ поучительнѣйшій матеріалъ,—предлагаетъ такъ много убѣдительныхъ наблюденій,—что по формальной сторонѣ тожество новозавѣтнаго языка съ эллинистическимъ языкомъ долѣе не могло игнорироваться». Теперь съ большею вѣроятностью можно дѣлать заключенія, какъ именно Апостолъ Павелъ или евангелистъ Лука писали и произносили то или другое слово [4]). «Новозавѣтныя рукописи,—справедливо говоритъ S. Agnus,—нуждаются въ новомъ разсмотрѣніи при свѣтѣ того, что мы теперь знаемъ о κοινή. Мы имѣемъ возможность приложить теперь новый критерій съ цѣлью опредѣлить ихъ происхожденіе. Такія, повидимому, тривіальныя явленія, какъ колеблющееся употребленіе гласныхъ, итацизмъ, дыханіе, взаимная замѣна нѣмыхъ,—должны быть старательно оцѣнены текстульной критикой». Изслѣдованіе большихъ унціальныхъ рукописей въ свѣтѣ установленныхъ діалектическихъ различій въ κοινή, особенно—

---

1) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 112—113. Ср. S. 118. 129.

2) *A. Deissmann*, Licht vom Osten, SS. 112—113, Anm. 2.

3) *G. Thieme*, Die Jnschriften von Magnezia am Mäander und das Neue Testament, S. 3.

4) *G. Thieme*, Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament, S. 3.

различій въ произношеніи, имѣетъ важное значеніе для опредѣленія мѣста и даже времени ихъ написанія и, т. обр., вноситъ свою долю участія въ разрѣшеніе настоятельной проблемы локализаціи основныхъ типовъ текста. Писецъ естественно имѣлъ наклонность выдавать провинціализмы своей мѣстности. Съ нашими матеріалами слѣдуетъ, впрочемъ, обходиться осторожно. Данный критерій одинаково можетъ указывать на двѣ совершенно различныя страны, напр., на Египетъ и Малую Азію. Писецъ извѣстнаго округа, копируя рукопись другого типа, сознательно или несознательно уничтожалъ, повидимому, тривіальныя характерныя черты въ своемъ экземплярѣ,—процессъ, который стиралъ различіе между мѣстными типами [1]). Такъ Kirsopp Lake, современный издатель прекраснаго факсимилэ синайскаго кодекса, устанавливаетъ его происхожденіе, какъ и кодекса ватиканскаго, изъ Египта, на основаніи сходства ороографіи съ ороографіей египетскихъ папирусовъ,—причемъ нѣкоторыя особенности, по сужденію лицъ компетентныхъ, представляются рѣшительными [2]). Но если это обстоятельство признать установленнымъ, то принятыя текстуальныя теоріи должны подвергнуться существеннымъ возраженіямъ, и исторія текста можетъ получить во многомъ новый видъ [3]) *).

С. Заринъ.

---

[1]) *S. Angus*, Modern Methods, p. 461—462.

[2]) *R. P. Lagrange*, Une novelle édition du Nouveau Testament. Revue Biblique internat. 1913. № 4, p. 486. Въ текстуальномъ же отношеніи оба названные знаменитые кодекса замѣтно отражаютъ вліяніе того вида текста, представителемъ коего являются близко родственные между собою *египетскіе* переводы—саидскій и богаирскій, въ нѣкоторыхъ же характерныхъ случаяхъ совпадаютъ съ чтеніями, засвидѣтельствованными чрезъ Оригена. *H. F. Von Soden,* Die Schriften des Neuen Testaments. Bd. I Abt. 2. Berlin, 1907, SS. 903. 905.

[3]) Надписи (конечно, на латинскомъ языкѣ) признаются не безполезными для уясненія отдѣльныхъ чтеній въ древне-латинскомъ переводѣ Библіи, т. наз. Итала. Первымъ, и притомъ тщательнымъ и полезнымъ, трудомъ въ этой области является диссертація Joachim'а Gensichen'а. De Scripturae Sacrae vestigiis in inscriptionibus latinis christianis. Greiswalder Dissertation, 1910. См. въ ст. проф. *А. И. Садова,* Изъ исторіи уясненія древне-латинскаго и Іеронимова текста Библіи. Христіанское Чтеніе, 1913 г., Февраль, стр. 228—229. Ср. стр. 237.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Архіепископъ Смарагдъ въ его дѣятельности по возсоединенію уніатовъ (1833—1837 г.г.).

Дѣятельность преосвящ. Смарагда по присоединенію уніатовъ къ православію въ Полоцкомъ краѣ.

ВЪ архипастырскомъ служеніи преосвящ. Смарагда важное мѣсто занимаетъ Полоцкій періодъ (14 мая 1833 г.—15 іюня 1837 г.). Если вообще трудно устроеніе всякой новой епархіи [1]), то тѣмъ болѣе это справедливо для враждебно ополяченной и окатоличенной окраины, гдѣ и гораздо позже для православнаго архіерея было много особой тяготы по управленію [2]). Смарагдъ твердо основалъ здѣсь православно-русскую каѳедру, и въ этомъ отношеніи достаточно безспорны его заслуги. Еще виднѣе энергическія старанія Смарагдовы о присоединеніи западно-русскихъ уніатовъ къ православной церкви, но и въ данномъ случаѣ произошло тоже самое, что мы наблюдали касательно другихъ сторонъ жизни сего іерарха. По удачному замѣчанію одного близкаго лица, «это великое дѣло сколько доставило чести Смарагду, столько и горечи отъ недоброжелателей православія, которые долго не оставляли его въ покоѣ», ибо «справедливость за это великое дѣло возсоединенія Уніи съ Православіемъ... закрыта облаками односторонности» [3]).

На долю Смарагда выпала роль частію разрушителя вѣковыхъ устоевъ, частію оператора, насильственно оторваннаго

---

[1]) Ср. у прот. *І. Благовѣщенскаго*, Архіепископъ Евгеній Казанцевъ (Москва 1875), стр. 13

[2]) См. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни, т. IX (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1911), стр. 525.

[3]) Слова о. *Іероѳея* въ „Воспоминаніяхъ“ на л. 11 прим.

отъ паціента до выздоровленія больного,—и онъ понесъ всю тяготу обращенныхъ на него чувствъ инстинктивной боли и раздраженнаго ожесточенія. Въ свое время подобное настроеніе раздѣляло даже правительство, а потомъ къ нему примкнула и наука. Послѣдняя, занявшись исключительно личностію митр. Іосифа Сѣмашки († 23 ноября 1868 г.), почти цѣликомъ усвоила его взгляды и пристрастія. Естественный результатъ отсюда понятенъ самъ собою, если вспомнить, что по разсматриваемому вопросу было глубокое разногласіе между обоими іерархами [4]). Іосифъ желалъ постепенно подготовить цѣлостный переходъ въ православіе всей уніи и до той поры производить въ этомъ духѣ систематическія преобразованія въ ней, стараясь привлекать уніатское духовенство и избѣгая спорадическихъ присоединеній, которыя оставляли въ неприкосновенности существованіе «уніатской церкви», какъ таковой. Смарагдъ не отрицалъ этихъ плановъ въ идеѣ, но практически держался иной политики, плохо вѣрилъ въ православное возрожденіе уніатскаго клира, охотно допускалъ и самъ усердно развивалъ частныя обращенія, въ которыхъ усматривалъ наилучшую реальную базу къ достиженію общаго возсоединенія [5]). Судя по концу процесса, — наука вполнѣ одобряетъ именно методъ митр. Іосифа и всѣ ощущенія, которыя тотъ переживалъ въ пылу напряженной работы, начинаетъ догматизировать настолько, что иногда прямо осуждаетъ дѣятелей иного типа и другихъ воззрѣній въ данной сферѣ [6]). Натурально, что Сѣмашко не могъ симпатизировать принципамъ, несогласнымъ съ излюбленною системой, и къ носителю ихъ относился недоброжелательно, усматривая въ немъ преграду для всѣхъ благихъ начинаній. Въ итогѣ—рѣзкость отзывовъ Іосифовыхъ о Смарагдѣ съ оттѣнками личнаго недружелюбія и запальчивой страстности. 25 октября 1833 г.

---

[4]) См. о семъ и у *Г. Я. Кипріановича,* Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. [2]107—111, 135—137, 155.

[5]) Касательно этихъ частныхъ присоединеній см. у † проф. *И. А. Чистовича,* Пятидесятилѣтіе возсоединенія съ православною церковію западно-русскихъ уніатовъ, стр. 12 сл., 19, а также у о. *Г. И. Шавельскаго* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 8, стр. 283 и въ книгѣ: Послѣднее возсоединенія съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 75—76.

[6]) Это частію замѣтно даже и у † проф. *И. Н. Корсунскаго* въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XLIV (1889 г.), стр. 123 сл.

Іосифъ писалъ, что «преосвященный Смарагдъ, къ сожалѣнію, излишнею поспѣшностію лишилъ себя возможности дѣйствовать съ успѣхомъ на умы Уніатовъ» [7]). Правда, 2-го мая 1834 г. Сѣмашко доносилъ единомышленному съ нимъ гр. Д. Н. Блудову († 19 февраля 1864 г.), что — отличающійся истинною благонамѣренностію — епископъ Полоцкій миролюбивъ, остороженъ, отказывается отъ предубѣжденій и т. п. [8]), но потомъ не выражалъ удовольствія даже переводомъ его на Могилевскую каѳедру, какъ близкую къ Полоцкой, и видимо желалъ ему совершеннаго удаленія изъ западно-русскаго края [9]), а въ 1840 г. не безъ ядовитости замѣчалъ: «на преосвященнаго Смарагда, надѣлавшаго столько суматохи въ Полоцкѣ, не полагались (въ С.-Петербургѣ) и (6 апрѣля 1840 г.) перевели (въ Харьковъ) изъ Могилева, какъ прежде изъ Полоцка» [10]), хотя еще 24 мая 1838 г. удостовѣрялъ свои дружественныя отношенія съ нимъ [11])... Все это нормально у человѣка въ періодъ возбуждающей борьбы и при невыясненности успѣха, котораго онъ усиленно ищетъ съ идейнымъ напряженіемъ. Съ этой стороны мы вполнѣ понимаемъ историческую естественность чувствъ и настроеній Іосифа Сѣмашки, глубоко цѣня его великія церковно-государственныя заслуги для православной Россіи. Думаемъ, однако, что равная историческая справедливость должна быть оказана и другому работнику путемъ соотносительной оцѣнки. Тогда Смарагдъ пріобрѣтетъ свою законную долю участія въ этомъ славномъ подвигѣ, а частныя особенности его политики найдутъ достаточныя оправданія въ условіяхъ времени и во всей фактической обстановкѣ.

Важнѣйшимъ для всего теченія было то, что Смарагдъ явно не довѣрялъ дѣятелямъ изъ высшаго уніатскаго духовенства и еще 24 января 1834 г. находилъ Василія Лужинскаго «въ обоестороннемъ положеніи» [12]), сообщая (29 января 1835 г.) И. Ѳ. Глушкову слѣдующее: «Не смотря на всѣ подписки (каѳедральныхъ уніатовъ), усердія къ Правосла-

---

[7]) Записки *Іосифа*, митрополита Литовскаго, т. I, стр. 656.

[8]) Ibid. I, стр. 670—671.

[9]) Ibid. II, стр. 48.

[10]) Ibid. I, стр. 135.

[11]) Ibid. II, стр. 42.

[12]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 26.

вію въ сердцѣ ихъ не видно. Объ нашемъ Лужинскомъ и въ министерствѣ не совсѣмъ выгодно отзываются за его медленность, двоедушіе и крайнее желаніе угодить здѣшнимъ Полякамъ, представляя себя въ то же время преданнымъ Православію» [13]). А князю Н. Н. Хованскому Смарагдъ 18 октября 1834 г. доносилъ, что по поводу его предписанія касательно «доставленія ему свѣдѣній о приверженности къ Греческимъ обрядамъ священниковъ уніатскихъ» епископъ Сѣмашко и бискупъ Лужинскій «говорили, что оное распоряженіе (если таковое сдѣлать уніатскому духовенству) почему-то вмѣсто пользы можетъ принести вредъ; что многаго требуютъ отъ нихъ вдругъ; что мѣшаются яко бы не въ свое дѣло; что нужно бы пріостановить частныя присоединенія къ Православію, дабы тѣмъ удобнѣе могло произойти всеобщее присоединеніе всѣхъ уніатовъ къ Православію и проч. и проч. Вообще въ тотъ вечеръ успѣлъ я узнать, что г. Лужинскій, слывущій не только у всѣхъ православныхъ, но и у всѣхъ уніатовъ, ревностнѣйшимъ и скрытнѣйшимъ защитникомъ Уніи и хитрымъ лицемѣромъ, сильно поддержанъ Сѣмашкою, въ настоящій проѣздъ сего послѣдняго чрезъ Полоцкъ (какъ сіе узналъ я достовѣрно и отъ приверженныхъ ко мнѣ ксендзовъ уніатскихъ), и что оба они, ничего совершенно не дѣлая въ пользу Православія, желаютъ только казаться предъ правительствомъ расположенными къ оному, а между тѣмъ всю надежду возлагаютъ на фальшивую политику *нѣкоторыхъ* важныхъ лицъ и на перемѣну обстоятельствъ. Не видѣвъ никогда ни малѣйшаго добра въ Лужинскомъ, я крайне сожалѣю о непонятныхъ и хитростныхъ къ намъ православнымъ отношеніяхъ епископа Сѣмашки, и сіе тѣмъ болѣе, что (какъ небезъизвѣстно и вашему сіятельству) я безъ сомнѣнія считалъ его Сѣмашку другомъ Православія» [14]). 25 ноября 1834 г. Смарагдъ докладывалъ кн. Н. Н. Хованскому: «Наши бóльшіе уніаты хотя—не хотя думаютъ о Православіи, представляя, впрочемъ, себѣ это весьма странно. Именно, думаютъ, подчинившись Синоду, сохранить свою самостоятельность и отдѣльность, не смѣшиваясь съ породою православныхъ. Пусть пока такъ думаютъ! Это будутъ настоящіе Евреи въ своемъ родѣ...» [15]). Въ письмѣ Смарагда тому же лицу отъ 2 декабря

[13]) См. въ „Русскомъ Архивѣ" 1891 г., кн. I, стр. 376.
[14]) См. ibid. 1891 г., кн. II, стр. 430—431.
[15]) См. ibid. 1891 г., кн. II, стр. 432.

1834 г. мы читаемъ: «Лужинскій, по настоятельному совѣту Сѣмашки, дѣйствительно перемѣняетъ отношенія свои къ Православію, показывая къ оному болѣе усердія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ (хотя то по моему мнѣнію неблагоразумно) выказать важность своего бискупства, которому яко-бы не отдаютъ должной чести, усиливается быть независимымъ отъ гражданской части, стать наравнѣ съ православными архіереями и въ особенности дать почувствовать, что въ дѣлѣ предполагаемаго всеобщаго присоединенія уніатъ къ Православію онъ болѣе всѣхъ значителенъ и отдаетъ отчетъ только высшему правительству, *т. е. Сѣмашкѣ*. Отъ сего-то духа лестча, соединеннаго съ рѣшительнымъ уже желаніемъ не сообразоваться впредь намѣреніямъ правительства, происходятъ означенныя несообразности поступковъ еп. Сѣмашки. Отъ сего духа *житейской гордости*, отъ сей смѣси добра со зломъ происходятъ всѣ неумѣстныя и, какъ я думаю, дерзостныя изъясненія г. Лужинскаго..., написанныя въ той именно надеждѣ, что они найдутъ для себя оправданіе въ министерствѣ [внутреннихъ дѣлъ], ходатайствомъ и *интригами* Сѣмашки... При таковыхъ однакожъ планахъ Сѣмашкина любочестія и при таковомъ его сообщенномъ и г. Лужинскому духѣ, я отъ сего послѣдняго вовсе не вижу соотвѣтственной дѣятельности и даже сомнѣваюсь, способенъ ли онъ къ тому назначенію, къ которому самъ онъ начинаетъ устремляться? И если чтó въ настоящее время въ Лужинскомъ охуждать должно, то это есть крайній недостатокъ дѣятельности, а можетъ быть и способности къ преобразованію Уніи на Православіе... А мнѣ кажется, что все держать до сихъ поръ въ католическомъ видѣ, при сильныхъ побужденіяхъ отъ правительства, крайне непростительно» [16]).

Таковы были взгляды и чувства преосвящ. Смарагда въ эпоху начинавшейся и развивавшейся дѣятельности его по уніатскому вопросу. Не споримъ, что тутъ были преувеличенности въ подозрѣніяхъ и настроеніяхъ, но для всего этого имѣлась достаточная фактическая почва въ другой сторонѣ. По всему тону опубликованныхъ «записокъ» Іосифа Сѣмашки и Василія Лужинскаго вполнѣ несомнѣнна ихъ повышенная самомнительность: они не безъ вызывающаго упорства и съ раздражающими напоминаніями считали уніатское

---

[16]) См. въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 432—434.

дѣло своимъ собственнымъ, все хотѣли вести по своему курсу и съ трудомъ переносили «вмѣшательство» иныхъ уполномоченныхъ людей, Смарагда же оттѣсняли и устраняли по-преимуществу, какъ человѣка независимаго и не менѣе самоувѣреннаго. И все это не было чисто внутреннимъ настроеніемъ, но отражалось на самой политикѣ. Вѣдь Іосифъ встрѣтилъ недоброжелательно даже учрежденіе Полоцкой православной епархіи, «видя вредъ отъ дѣйствій Православнаго духовенства, отдѣльно отъ принятыхъ уже мѣръ по Уніатскому дѣлу» [17]), а къ новоназначенному епископу заранѣе обнаружилъ рѣшительное нелюбіе оскорбленной обидчивости и намѣренно не дождался перваго въѣзда его въ Полоцкъ, оставивъ городъ всего лишь за 1½ часа до прибытія Смарагдова... Для корифеевъ возсоединительнаго православнаго движенія въ уніатствѣ—Смарагдъ сразу оказался почти непризнаннымъ въ предложенной ему миссіи, которой служили и тѣ. Это упорное недовѣріе вело ко всякимъ перетолкованіямъ [18]), при чемъ взаимное недоразумѣніе мало и туго уступало опыту личнаго сближенія и административной совмѣстности. Напротивъ,—сначала не усматривалось усердія со стороны уніатскаго духовенства къ усвоенію и распространенію православности, если—наряду съ губернаторомъ—и Смарагдъ 9 октября 1833 г. долженъ былъ сообщать Оберъ-Прокурору С. Д. Нечаеву «объ отступленіяхъ въ уніатской церкви отъ Восточнаго богослуженія съ опущеніемъ благодарственныхъ о Царствующемъ Домѣ молебныхъ пѣній и о другихъ безпорядкахъ» [19]). Уніатская церковь, долженствовавшая служить мостомъ для перехода отъ православія къ католичеству [20]),

---

[17]) См. Записки митр. *Іосифа* I, стр. 78. Ср. и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 41 и въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 7, стр. 229.

[18]) Для Василія Лужинскаго см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 118, и ср. въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 13—14, стр. 510.

[19]) См. у † проф. *И. А. Чистовича*, Пятидесятилѣтіе возсоединенія съ православною церковію западно-русскихъ уніатовъ, стр. 16.

[20]) См. и у *Г. Я. Кипріановича*, Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ съ древнѣйшаго до настоящаго времени (Вильна ²1899), стр. IX. Ср. у *К. А. Военскаго*, Акты, документы и матеріалы для политической и бытовой исторіи 1812 года,

была глубоко окатоличена [21]) и полонизована [22]), хотѣла идти параллельно православной [23]), не сливаясь съ нею — именно какъ отдѣльная церковь, старавшаяся совсѣмъ замѣнить православную и усвоить себѣ всѣ ея права и преимущества [24]). Уніатскій глава, послѣдній западно-русскій уніатскій митрополитъ Іосафатъ Булгакъ († 23 февраля 1838 г.), яко бы, не былъ фанатикомъ [25]), но несомнѣнно, что это — «человѣкъ католическихъ убѣжденій», ультрамонтантски проникнутый идеями полонизаціи и латинизаціи всего уніатства, называвшій себя «маленькимъ базиліаниномъ» [26]). Въ то же

т. Ш въ „Сборникѣ Императорскаго Русскаго Историческаго Общества", т. CXXXIX (Спб. 1912), стр. VII сл.

[21]) См. и у о. *Н. Д. Извѣкова*, Макарій, митрополитъ московскій, въ его дѣятельности по управленію Литовской епархіей въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1898 г., № 1, стр. 14: предъ возсоединеніемъ „почти совершенно исчезло всякое различіе между уніей и латинствомъ и не имѣлось уже никакой преграды къ совращенію уніатовъ въ латинство". † *Ю. Ѳ. Крачковскій*, Отзывъ о сочиненіи пресвитера Извѣкова: Историческій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи... (Вильна 1900), стр. 45.

[22]) Ср. у о. *Г. И. Шавельскаго* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 2, стр. 18: Полоцкая „епархія была окончательно подавлена католическимъ духомъ: идея уніи въ ней была совершенно извращена. Уніаты стояли гораздо ближе къ католикамъ, чѣмъ къ православнымъ. Римско-католическіе и уніатскіе ксендзы охотно чередовались въ совершеніи богослуженій въ однихъ и тѣхъ же храмахъ... Польскій языкъ сталъ въ ней языкомъ богослуженія и проповѣди, внѣшній видъ уніатскихъ храмовъ принялъ католическій видъ".

[23]) См., напр., у *Ст. Г. Рункевича*, Описаніе документовъ архива западнорусскихъ уніатскихъ митрополитовъ II, стр. 977, 978, № 3311, гдѣ читаемъ, что Василій Лужинскій вводилъ по случаю голода молитву въ уніатскихъ церквахъ по Витебской губерніи, какъ это было устроено тамъ же въ православныхъ церквахъ преосвящ. Смарагдомъ, при чемъ параллелизмъ чуть ли не переходилъ въ конкурренцію.

[24]) См. у † *Ю. Ѳ. Крачковскаго*, Отзывъ о сочиненіи пресвитера Извѣтова, стр. 3.

[25]) См. у *А. П. Сапунова*, Витебская старина V, 1, стр. CXXVI.

[26]) Проф. *П. В. Знаменскій*: Учебное руководство по исторіи Русской Церкви, изданіе 2-е, исправленное (Спб. 1904), стр. 392; Чтенія изъ исторіи русской церкви за время царствованія императора Александра I (Казань 1885), стр. 132. О. *А. И. Ситкевичъ* въ „Православной Богословской Энциклопедіи", т. VII (Спб. 1906), стлб. 337—338. Dr. *Julian Pelesz*, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II, S. 818. † Графъ *Д. А. Толстой*, Іосифъ, митрополитъ Литовскій, и возсоединеніе уніатовъ съ православною церковію въ 1839 году въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія" ч. CXLIV (1869 г.), № 7, стр. 82, и № 10,

время самимъ уніатскимъ духовенствомъ легко принимались за истину инсинуаціи римско-польской партіи, будто уніатскіе священники, обратившіеся въ православіе, будутъ отосланы въ великороссійскія епархіи и замѣщены выписанными оттуда русскими, не присоединяющимся уніатамъ будетъ дозволено перейти прямо въ католичество, а уніатскіе священники получатъ или римскіе приходы, или пенсіоны отъ правительства [27]). Такимъ вреднымъ слухамъ, сильно мѣшавшимъ успѣшному возсоединенію [28]), способствовали иногда даже прямыя распоряженія Василія Лужинскаго, распространяя по епархіи Полоцкой увѣренность, что «ставшіе православными уніаты снова будутъ возвращены въ унію» [29]). Если все это не располагало Смарагда къ передачѣ всего православнаго дѣла по уніатству его духовнымъ вождямъ, то общеніе съ ними вызывало особую опасность и новыя затрудненія. Раскольники, смущаясь присоединеніемъ латинствующихъ [30])—уніатовъ [31]), почерпали тутъ новый упрекъ въ подрывъ православію, яко бы оно воспринимаетъ еретиковъ и само еще дальше искажается по своему единенію съ еретичествомъ [32]).

стр. 218. † *П. О. Бобровскій*, Русская греко-уніатская церковь въ царствованіе Императора Александра I (Спб. 1890), стр. 26, 60, 67, 76, 117, 118, 129, 249, 372 (Булгакъ—пріятель іезуитовъ, другъ и покровитель базиліанъ), 191 (латинизаторъ), 76 (тонкій іезуитъ), 124, 129 (фанатикъ). *Его же* Противодѣйствіе базиліанскаго ордена стремленію бѣлаго духовенства къ реформамъ греко-уніатской церкви (Вильна 1889), стр. 11 сл. *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. [3]43, 51, 81, 146—147.

[27]) См. Записки митр. *Іосифа* II, стр. 25.

[28]) Мнѣніе о семъ Смарагда отъ 1835 г. см. и у *Д. И. Довгялло*, Лепель, уѣздный городъ Витебской губерніи: хроника минувшей жизни (Витебскъ 1905), стр. 59—60.

[29]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ и о. *Г. И. Шавельскій* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 13—14, стр. 509—510, а равно въ книгѣ: Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 186 сл.

[30]) См. у о. *Н. Д. Извѣкова*, Историческій очеркъ состоянія православной Церкви въ Литовской епархіи за время съ 1839—1889 г. (Москва 1899), стр. 332, что раскольники справедливо считали возсоединенныхъ больше за латинянъ.

[31]) Старообрядцы смущались присоединеніями уніатовъ (см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 173), а въ С.-Петербургѣ боялись неблагопріятнаго впечатлѣнія на нихъ отъ этихъ возсоединеній (ibid., стр. 233).

[32]) См. письмо м. *Филарета* Смарагду отъ 12 января 1840 г. въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., XII, стр. 38.

Такъ у Смарагда разными фактическими условіями по необходимости задерживалось довѣріе къ уніатскому духовенству, но больше всего по рѣшительному подозрѣнію къ уніи, а оно было вполнѣ справедливо, поскольку послѣдняя съ начала и понынѣ служитъ исключительно къ распространенію и господству католичества [33]), администрація коего никогда не оставалась бездѣятельной въ своихъ интересахъ [34]). Значитъ, тутъ у Смарагда не было ни принципіальнаго недоброжелательства, ни личнаго упрямства. Мы знаемъ, что онъ, всецѣло стремясь собственно къ единству вѣры уніанства съ православіемъ [35]), принималъ дозволеніе сохранять новообращеннымъ уніатамъ нѣкоторыя уніатскія обыкновенія при богослуженіи и возражалъ только противъ того, чтобы присоединившіеся изъ уніи священники продолжали брить бороды, боясь соблазна для православныхъ [36]), и не одобрялъ излишнихъ правительственныхъ попустительствъ по этой части въ пользу католичества [37]) со стороны чиновнаго индифферентизма [38]) равно-

---

[33]) О современномъ направленіи и политикѣ уніатства при митрополитѣ Андреѣ Шептицкомъ см. и въ „Новомъ Времени“ № 12.745 за 5-е сентября 1911 г., стр. 3, стлб. 2—3 корреспонденцію г. *Далибора* изъ Вѣны: „Латинизація уніатской церкви“.

[34]) Ср. у *Н. А. Логанова*, Уніатская церковь въ воспоминаніяхъ А. Ѳ. Кони и въ дѣйствительности (Сѣдлецъ 1913), стр. 8.

[35]) См. выше „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 4, стр. 450.

[36]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 7 февраля 1835 г. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 33—34: „У насъ носится слухъ, будто бы Св. Синодъ согласенъ оставить уніатамъ брадобритіе, если только согласятся они поступить подъ вѣдѣніе Синода. Безспорно, что въ брадѣ религіи нѣтъ; безспорно и то, что уніатское духовенство болѣе разсуждаетъ о брадобритіи, о своихъ сюртукахъ и о польской вольности болѣе, нежели о догматахъ. Однакожъ крайнюю нужно имѣть осторожность въ допущеніи онаго прихотливаго желанія уніатскаго духовенства: ибо православные наши священники, слыша о такомъ допущеніи (если оно дѣйствительно допускается) льстятъ себя надеждою, что впослѣдствіи и имъ по примѣру уніатъ дозволено будетъ брадобритіе, которое, какъ говорятъ они, близитъ ихъ съ міромъ. Такъ разсуждаетъ (какъ слышно) и Петербургское духовенство. Въ такомъ случаѣ прощай наше греческое православіе, отъ коего будетъ тогда самоближайшій переходъ къ лютеранству!“... См. также у † проф. *И. А. Чистовича*, Пятидесятилѣтіе возсоединенія съ православною церковію западно-русскихъ уніатовъ, стр. 21—22.

[37]) См. ниже на стр. 479, 487.

[38]) Такъ, графъ Д. Н. Блудовъ въ 1837 г. заявлялъ И. С. Жиркевичу: „Мы предполагали еще, повременя нѣсколько, предложить уніатскимъ

душныхъ къ вѣрѣ и православію политикановъ [39]), начальниковъ [40]) и разныхъ «полу-лойолъ» іезуитско-католической закваски [41]). Что касается упорства, то оно ничуть не означало нежеланія измѣнить ошибочное мнѣніе. Намъ извѣстно, что Смарагдъ не стѣснялся отказываться отъ предубѣжденій даже противъ лицъ и, напр., донесши неблагопріятно по неточнымъ свѣдѣніямъ объ учителѣ Греко-Унитской Семинаріи Игнатіи Кос(с)овичѣ, поспѣшилъ рекомендовать его, когда увѣрился въ противномъ [42]),—и тотъ былъ принятъ потомъ преосвящ. Полоцкимъ въ православіе и вышелъ въ свѣтское званіе [43]).

Въ итогѣ имѣемъ, что пессимизмъ Смарагда по отношенію къ уніатству и уніатскимъ дѣятелямъ былъ далеко не субъективнымъ по личному пристрастію. Дальше дозволительны

священникамъ чрезъ ихъ архіереевъ присоединеніе съ оставленіемъ имъ прежней ихъ одежды и тѣхъ допущеній, которыя уже вкрались въ ихъ обряды богослуженія отъ католицизма", а собесѣдникъ замѣтилъ, что „это слѣдуетъ допустить только со временемъ": Изъ бумагъ И. С. Жиркевича въ „Историческомъ Вѣстникѣ" 1892 г. № 4, стр. 153.

[39]) Такъ, объ извѣстномъ В. В. Скрипицынѣ, принимавшемъ большое участіе въ уніатскихъ дѣлахъ при Смарагдѣ (см. выше „Христ. Чтеніе" 1912 г., № 3, стр. 316, 117), еще въ 1866 году соворили: „Какой вѣры Валерій Валеричъ—я не знаю, да и есть ли въ немъ вѣра? но то знаю, что католиковъ онъ ненавидитъ". См. у прот. *А. А. Бѣляева*, Профессоръ Московской духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ" 1912 г., № 5, стр. 145.

[40]) Такъ, Виленскій генералъ-губернаторъ (1831—1846 гг.) князь Долгоруковъ (ср. ниже) за публичнымъ обѣдомъ заявлялъ, что онъ не знаетъ, какая вѣра лучше, т. е. латинянъ или православныхъ, и ему извѣстно лишь одно, что кухня первыхъ лучше. См. Записки митр. *Іосифа* I, стр. 262.

[41]) Это выраженіе архим. *Сергія* (Василевскаго) по отношенію къ митр. Кіевскому Филарету, страдавшему отъ такихъ лицъ по своему участію въ уніатскомъ вопросѣ (Высокопреосвящ. Филаретъ Амфитеатровъ, т. II, Казань 1888, стр. [328—] 329), вполнѣ примѣнимо съ этой стороны и къ Смарагду, который на мѣстѣ былъ окруженъ подобными людьми, да имѣлъ ихъ немало и въ С.-Петербургѣ. Достаточно назвать Конст. Ст. Сербиновича († 18 февраля 1874 г.), питомца Полоцкой іезуитской Академіи, состоявшаго съ 1836 по 1859 г. директоромъ канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода и бывшаго „фактотумомъ" графа Н. А. Пратасова, по выраженію † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни VIII, стр. 349.

[42]) См. письма *Смарагда* кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ" 1891 г., кн. II, стр. 434—435.

[43]) См. Записки митр. *Іосифа* II, стр. 34.

рѣчи лишь о преувеличеніяхъ, если Смарагдъ «явно говорилъ: Сѣмашко обманываетъ» [44]) и совѣтовалъ, что «вообще за правило въ семъ случаѣ положить должно: не слушать въ дѣлѣ присоединенія къ православію уніатовъ, поляковъ-католиковъ и имъ отнюдь не вѣрить» [45]); однако и тутъ были нѣкоторыя фактическія опоры, коль скоро оказывались замѣшанными въ происходившіе мятежи даже члены Полоцкой Уніатской Консисторіи, бывшей «въ заговорѣ съ ксендзами и Поляками противъ распространяющагося здѣсь (въ Бѣлоруссіи) православія, а наипаче противъ распространителей онаго» [46]). Смарагдъ не обманывался окончательно и не сочинялъ произвольно. Вопросъ можетъ быть только о мѣрѣ реальнаго соотвѣтствія,—и сравненіе съ послѣдующимъ достаточно оправдываетъ его и въ настроеніяхъ и въ предубѣжденіяхъ, подтверждая самыя мрачныя сужденія, что успѣха нельзя ожидать, «развѣ когда настоящій родъ уніатовъ пройдетъ и настанетъ новое благосклоннѣйшее къ православію поколѣніе» [47]), ибо «духъ нашихъ уніатовъ менѣе всего похожъ на духъ православія» [48]). Ближайшіе и дальнѣйшіе свидѣтели подтверждаютъ все это въ усиленной степени. Уже непосредственный преемникъ Смарагдовъ — эластичный преосвящ. Исидоръ (Никольскій) категорически заявлялъ 26 августа 1837 г. графу Н. А. Пратасову, что «уніатскіе священники на самомъ дѣлѣ почти всѣ чистые католики, и нашихъ священниковъ ненавидятъ» [49]). И много позже (напр., въ 60-хъ годахъ XIX столѣтія) у уніатовъ все духовенство ненавидѣло русскихъ сильнѣе, чѣмъ католики [50]). Даже министръ

---

[44]) См. Записки митр. *Іосифа* I, стр. 82.

[45]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 16 октября 1833 г. у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархій, стр. 13.

[46]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 15 декабря 1833 г. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 18. Объ Уніатской Консисторіи см. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 5, стр. 548, 392, 549, 407.

[47]) См. письмо Смарагда С. Д. Нечаеву отъ 19 февраля 1836 г. у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 38.

[48]) См. послѣднее (безъ даты) письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 40.

[49]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 42.

[50]) См. у прот. *А. А. Бѣляева,* Профессоръ Московской духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1913 г., № 6, стр. 274.

внутреннихъ дѣлъ въ оффиціальной бумагѣ называлъ возсоединенныхъ *новоправославіемъ*, считая ихъ какъ бы новою сектой [51]), чему вторили и нѣкоторые чиновники [52]), а весь сѣверо-западный край само правительство наше признавало польскимъ даже въ 50—60-хъ годахъ [53]). Не всѣ были довольны и личностію Сѣмашки, придерживавшагося кое-въ-чемъ уніатскихъ внѣшностей [54]), и Порфирій (Успенскій) подъ 9-мъ мая 1841 г. записалъ, что «Архіепископъ Іосифъ, кажется, не столько уменъ, сколько хитръ, не столько любочестенъ, сколько честолюбивъ. У него хвостъ лисій, а зубы волчьи, ласка—зачетъ, а откровенность—разсчетъ» [55]). Распространялось и подчеркивалось, что уніатское духовенство возсоединилось со всею вселенскою церковію, а не собственно съ россійскою [56]), какъ будто вторая не давала еще сама по себѣ общенія съ первою или наоборотъ. Отсюда у присоединеннаго уніатства возникло и держалось убѣжденіе, что «въ Россіи духовенства или его истиннаго достоинства нѣтъ и что возсоединеніе уніатовъ спасетъ русскую церковь, давъ ей истинно духовныхъ» [57]). Только въ этомъ принципѣ можно находить вразумительное объясненіе загадочной политики Іосифа Сѣмашки, который упорно не допускалъ и не принималъ къ себѣ великороссійскаго духовенства [58]), почему мѣстное долго оставалось съ прежнею закваской, тяготѣло къ уніи и польщизнѣ [59]), сохраняло іезуитскій духъ [60]) — при враждебности

---

[51]) См. у *Г. Я. Кипріановича*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. ²233.

[52]) См. у *Г. Я. Кипріановича* ibid., стр. ²237.

[53]) См. у † *Ю Ѳ. Крачковскаго*, Отзывъ о сочиненіи пресвитера Извѣкова, стр. 56.

[54]) См. у *Г. Я. Кипріановича*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. ²193 и 184.

[55]) *Порфирій* (Успенскій), Книга бытія моего, ч. I, стр. 5.

[56]) *Порфирій* (Успенскій) ibid. I, стр. 4; *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. ²181. См. еще у † *Ю. Ѳ. Крачковскаго*, Отзывъ о сочиненіи пресвитера Извѣкова, стр. 44 и 76—77 (85) о митр. Іосифѣ и о самомъ авторѣ этой брошюры.

[57]) *Порфирій* (Успенскій), Книга бытія моего I, стр. 140.

[58]) См. у о. *Н. Д. Извѣкова*, Историческій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи за время съ 1839—1889 г., стр. 96—97. Разъясненія † *Ю. Ѳ. Крачковскаго* въ отзывѣ объ этомъ сочиненіи (стр. 43) по данному вопросу не вполнѣ убѣдительны, хотя бы, въ виду практики въ Полоцкой епархіи при Смарагдѣ.

[59]) О. *Н. Д. Извѣковъ*, Истроическій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи за время 1839—1889 г., стр. 125.

[60]) О. *Н. Д. Извѣковъ* ibid., стр. 135.

къ русскому и пристрастіи къ польскому [61]), съ панскимъ пренебреженіемъ къ народу и нетерпимостію къ славянскому языку [62]). Вѣроятно, Іосифъ желалъ постепеннаго перевоспитанія уніатства, но тѣмъ удивительнѣе, что отъ раскольниковъ онъ требовалъ прямого перехода въ православіе и не дозволялъ имъ узаконеннаго единовѣрія [63]). Преосвящ. (послѣ Могилевскій) Анатолій (Мартыновскій, † 8 августа 1872 г.) въ апрѣлѣ 1844 г. писалъ изъ Житоміра Смарагду (тогда Астраханскому) [64]): «О, Господи! что это за соединеніе? Такъ называемые возсоединенные священники о сю пору дичатся и устраняются отъ нашихъ. Въ Минскѣ и другихъ мѣстахъ повыжили православныхъ изъ Консисторій, лишили Протоіерейства и благочинническихъ мѣстъ, служатъ по своему, по Уніатски, или по Католическому манеру, постовъ нашихъ знать не хотятъ до того, что Брестскій Михаилъ [65]) въ самой Сергіевой Лаврѣ и въ Москвѣ открыто требовалъ въ посты молока и мяса. У меня на канунѣ Богоявленія также заказалъ обѣдъ скоромный, проповѣдуя вездѣ, что его комплексія не можетъ вынести ничего хлѣбнаго. Это совершенно въ духѣ Папистическомъ, который въ посты свои разрѣшаетъ сырную пищу и яйца». Аналогичныя свѣдѣнія передаетъ (со словъ Минскаго семинарскаго преподавателя) и проф. П. С. Казанскій, что «въ Минскѣ преосвящ. Михаилъ [Голубовичъ] требовалъ отъ учениковъ семинаріи знанія польскаго языка и не опредѣлялъ во священники тѣхъ, которые его не знаютъ. Въ новый годъ противъ протоіерея каѳедральнаго была манифестація за проповѣдь; бросили камень въ окно, а потомъ облили его. Преосвящ. Михаилъ его же обвинилъ, зачѣмъ не умѣетъ уживаться? Онъ самъ полуполякъ [66]), по славянски не умѣетъ читать и постоянно ошибается... Православнымъ, особенно купцамъ, не нравится, что у преосвящ. Михаила въ комнатахъ собаки, нѣтъ иконъ», а митр. Фила-

---

[61]) О. *Н. Д. Извѣковъ*, Историческій очеркъ Православной Церкви въ Литовской епархіи за время 1839—1889 г., стр. 97.

[62]) О. *Н. Д. Извѣковъ* ibid., стр. 99.

[63]) О. *Н. Д. Извѣковп* idid., стр. 335, 337.

[64]) См. стр. 6—7 сего письма, хранящагося въ библіотекѣ Церковно-Археологическаго Музея при Кіевской Духовной Академіи подъ знакомъ 83, з.

[65]) Голубовичъ, архіепископъ Минскій, † на покоѣ 6 марта 1881 г.

[66]) Ср. о его „польской оболочкѣ“ у *Г. Я. Кипріановича*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. ²295.

ретъ «ругалъ его за то, что онъ былъ у раввина еврейскаго» [67]); вообще же считался у православныхъ «завзятымъ полякомъ и полукатоликомъ» [68]). Объ архіеп. Василіи Лужинскомъ отъ прямого преемника по Полоцкой каѳедрѣ — Саввы (Тихомирова) слышимъ, что въ душѣ тотъ остался уніатомъ [69]), попускалъ и терпѣлъ католическіе уніатскіе обычаи [70]) даже у себя на глазахъ [71]) и, «бывъ воспитанъ внѣ сферы православныхъ понятій, въ теченіе многихъ лѣтъ, дѣйствовалъ (на епархіи) въ особенномъ, ему лишь свойственномъ направленіи» [72]), обнаруживая «благосклонныя, чтобъ не сказать, льстивыя отношенія къ польскимъ помѣщикамъ» [73]), между тѣмъ у него «древне-православное духовенство было загнано и унижено» [74]). Человѣкъ горячій и своенравный,—Василій, даже доживъ до 65 лѣтъ и проходя важное служеніе, «не зналъ, что дѣло рѣшается не по воплямъ и укоризненнымъ словамъ, а по доказательствамъ» [75]), при чемъ уволенъ отъ управленія яко бы по донесенію архимандрита Витебскаго Маркова монастыря Павла [76]) о несочувствіи православію и

---

[67]) См. у о. *А. А. Бѣляева,* Профессоръ Московской духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1910 г., № 2, стр. 274, 275; 1905 г., № 9, стр. 155.

[68]) Такъ † проф. *П. С. Казанскій* даже 8 февраля 1868 г. (т. е. послѣ выхода преосвящ. Михаила на покой 23 января сего года): см. у о. *А. А. Бѣляева* въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1914 г., № 1, стр. 130, а равно ibid. 1914 г., № 2, стр. 298 (отъ 18 марта 1868 г.): „Былъ здѣсь [въ Сергіевомъ Посадѣ] одинъ архимандритъ. Ректоръ [Московской Академіи прот. А. В. Горскій, † 11 октября 1875 г.] спросилъ его: «Почему уволенъ Михаилъ Минскій?» Онъ отвѣчалъ: «да онъ тоже, что Василій [Лужинскій], а пожалуй и хуже»“.

[69]) † Архіеп. *Савва,* Хроника моей жизни, т. III (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1901), стр. 382, 385, 387, 431—432, 434, ı, 444.

[70]) † Архіеп. *Савва* ibid. III, стр. 383—386.

[71]) † Архіеп. *Савва* ibid. III, стр. 678.

[72]) † Архіеп. *Савва* ibid III, стр. 672.

[73]) † Архіеп. *Савва* ibid. III, стр. 730.

[74]) † Архіеп. *Савва* ibid. III, стр. 634: донесеніе прот. погоста Неведро Невельскаго у. Стефана Дубровскаго отъ 12 декабря 1866 г.

[75]) Донесенія и письма Филарета, митрополита Московскаго и Коломенскаго, по нѣкоторымъ церковнымъ и государственнымъ вопросамъ (Спб. 1891), стр. 34: Оберъ-Прокурору графу А. П. Толстому отъ 12 января 1860 г.

[76]) О немъ, какъ семинарски-образованномъ человѣкѣ и строгомъ монахѣ высокой честности и неподкупной правдивости, см. у † архіеп. *Саввы,* Хроника моей жизни III, стр. 436.

приверженности къ уніи [77]). И до 1889 г. Савва сохранялъ убѣжденіе, что Василій «оставилъ послѣ себя глубокіе слѣды уніатско-іезуитскаго духа» [78]). И если за это рѣзко обвиняютъ Савву въ узкомъ и мелочномъ пристрастіи [79]), то вѣдь сходно говорятъ и другія лица. Такъ, напр., митр. Филаретъ напутствовалъ Савву въ Витебскъ предупрежденіемъ, что «не малый предлежитъ ему трудъ въ очищеніи православія отъ праха прежней уніи» [80]). Иные же, характеризуя Василія Лужинскаго съ весьма невыгодной стороны [81]), прямо удостовѣряютъ, что послѣ него Полоцкая «епархія (была) разстроена въ высшей степени» [82]), «духовенство старое православное

---

[77]) † Архіеп. *Савва*, Хроника моей жизни. III, стр. 361 (—362) и прим. 3.

[78]) † Архіеп. *Савва* ibid. IX, стр. 622; тутъ мы читаемъ, что по поводу назначенія на мѣсто Маркелла (Попеля) епископомъ въ Витебскъ Антонина (Державина) Савва писалъ ему 13 апрѣля 1889 г. слѣдующее: „Ваше положеніе въ настоящемъ случаѣ совершенно почти одинаково съ моимъ, когда я вступалъ [16 іюня 1866 г.] на Полоцкую каѳедру. Я замѣстилъ архіепископа-уніата [т. е. именно Василія Лужинскаго, 27-го мая 1866 г. уволеннаго отъ управленія епархіею съ назначеніемъ членомъ Св. Синода, какъ въ точности было и съ Маркелломъ], и Вы имѣете предмѣстникомъ тоже уніата. Разность только въ томъ, что первый уніатъ [Василій Лужинскій] оставилъ послѣ себя болѣе глубокіе слѣды уніатско-іезуитскаго духа, нежели, какіе, думаю, оставляетъ послѣдній“.

[79]) *П. М. Красовицкій* объясняетъ неблагопріятные отзывы Саввы о Василіи Лужинскомъ и другихъ уніатскихъ дѣятеляхъ даже столь примитивнымъ и самоубійственнымъ образомъ, что первый допустилъ все это по узости его кругозора и по недальнему уму: см. статью „Памятники церковной старины въ Витебской губерніи и ихъ охраненіе“ въ сборникѣ „Полоцко-Витебская Старина“, изданіе Витебской Ученой Архивной Коммиссіи, кн. I (Витебскъ 1911), стр. 42 сл.

[80]) См. письмо митр. *Филарета* отъ 29 сентября 1866 г. Саввѣ въ его Хроникѣ, т. III, стр. 571, и въ изданіи: Письма къ Высочайшимъ Особамъ и другимъ лицамъ, ч. I, стр. 199.

[81]) Такъ, сообщается, что „Василій грозилъ въ Лондонъ уѣхать, а потому увольняя его и осыпали наградами“, что „онъ имѣетъ прекрасныя помѣстья, занимается банкирскими операціями, хочетъ въ Петербургѣ купить свой домъ, не желая жить на подворьѣ. Нашлось много священниковъ безъ мѣстъ, такъ какъ по просьбамъ пановъ и паней наопредѣлялъ онъ новыхъ на мѣста занятыя. О Минскомъ [Михаилѣ Голубовичѣ: см. выше стр. 480] тоже разсказывалъ [Антоній, еп. Казанскій († 8 ноября 1879 г.) въ декабрѣ 1866 г.] подобное“: см. у прот. *А. А. Бѣляева*, Профессоръ Московской духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1912 г., № 4, стр. 743; № 6, стр. 287.

[82]) См. ibid. 1912 г., № 4, стр. 741.

въ бѣдности и униженіи, и только изъ шляхтичей въ почетѣ и достаткѣ», а «Смарагдовскіе священники всѣ затерты и загнаны» [83]). Даже о болѣе позднемъ Полоцкомъ епископѣ (6 марта 1882 г. — 25 февраля 1889 г.) изъ уніатовъ Маркеллѣ († 29 сентября 1903 г.) еще въ 1879 г. высказывалось, что «Попель искалъ только независимости отъ преосв. Варшавскаго и самъ покровительствовалъ уніатству» [84]), какъ ранѣе въ бытность свою на Подольской каѳедрѣ (съ 9 декабря 1878 г.) «распустилъ все и чуть не уніатство вводилъ, — и надо его было убрать оттуда» [84а]). Въ свою очередь, товарищъ синодальнаго Оберъ-Прокурора графъ Ю. В. Толстой писалъ Саввѣ 4 августа 1870 г. слѣдующее: «Никому не безъизвѣстно, что Вамъ большого труда стоило изгладить нѣкоторые, не совсѣмъ согласные съ древне-православными понятіями, обычаи, до прибытія Вашего терпѣвшіеся въ Полоцкой епархіи, и что заботы Ваши возбудили неудовольствіе въ нѣкоторыхъ изъ лицъ возсоединеннаго духовенства» [85]). Графъ М. Н. Муравьевъ удостовѣрялъ, что «Священники остались старые уніаты, хотя и принявшіе православіе, но по привычкѣ и по обычаю болѣе католики и поляки» [86]), на чтò искони жаловались православные іерархи [87]). Если присоединить къ сему, что держали «рус-

[83]) См. „Богословскій Вѣстникъ" 1912 г., № 6, стр. 274, 275.

[84]) См. Письма *Веніамина*, архіепископа Иркутскаго, къ Казанскому архіепископу Владиміру (1862—1889 гг.) съ предисловіемъ и примѣчаніями проф. К. В. Харламповича, Москва 1913, стр. 127, и въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ", ч. 247, кн. IV за 1913 г., отд. II, стр. 127: письмо отъ 2 мая 1879 г.

[84а]) См. у † митр. *Леонтія* (Лебединскаго). Мои замѣтки и воспоминанія въ „Богословскомъ Вѣстникѣ" 1914 г., № 2, стр. 288.

[85]) См. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни IV (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1902), стр. 332.

[86]) Графъ *Михаилъ Николаевичъ Муравьевъ*, Записки его о мятежѣ въ Сѣверозападной Россіи въ 1863—1865 гг. въ „Русской Старинѣ", т. XIII (1882 г.), кн. XII, стр. 631.

[87]) См. у прот. *І. Благовѣщенскаго*, Архіепископъ Евгеній Казанцевъ, стр. 14—15: письмо его преосвящ. Гавріилу Городкову († 7 апрѣля 1862 г. архіеп. Рязанскимъ на покоѣ) отъ 11 марта 1839 г.: „Успѣхи уніи относительно присоединенія къ нашей церкви радостны. А что Подольцы дорожатъ голою бородою, то служитъ къ оправданію нашихъ раскольниковъ, которые дорожили и дорожатъ нерастлѣніемъ (ихъ выраженіе) бороды. Но виды уніатовъ въ семъ дѣлѣ далѣе, нежели раскольниковъ. Сихъ привязанность къ старинѣ, а тѣхъ къ папѣ и папизму голобородому".

ское духовенство въ пренебреженіи, а о народѣ и церквахъ православныхъ и не думали» [88]), то получается довольно безотрадная картина на территоріи господства уніи. И много послѣ возсоединенія Могилевская паства изнывала отъ калическихъ козней [89]), для Волыни же почиталось «чужеземнымъ посѣтителемъ» православіе [90]), при чемъ обращенію въ него и обрусенію простого народа отчасти препятствовали бывшіе уніатскіе священники, оставленные на своихъ приходахъ и нисколько не радѣвшіе о распространеніи и даже поддержаніи православной вѣры между прихожанами [91]).

Свидѣтельствъ въ родѣ вышеуказанныхъ можно бы привести гораздо больше, но въ этомъ не видится нужды для нашей спеціальной цѣли, какъ и мы всего менѣе желаемъ чернить или порочить достойныхъ подвижниковъ православнаго возрожденія уніатскаго края. Для насъ достаточно констатировать, что въ своихъ подозрѣніяхъ относительно уніатства Смарагдъ былъ вовсе не одинокъ, и его голосъ находилъ широкій и усиленный откликъ не только при жизни, но и по смерти — вплоть до нашихъ дней. Едва ли научно признавать, что это было абсолютно ошибочнымъ и пустымъ предубѣжденіемъ. Тутъ сходятся лица самыхъ разнообразныхъ положеній, состояній и временъ, и между ними нельзя допустить даже хоть сословной или иной общности антипатій. Очевидно, были реальныя причины, принудительно вызывавшія нѣкоторую недовѣрчивость къ уніатству и заключавшіяся въ немъ самомъ. Согласимся, что православные смотрѣли опасливо на уніатовъ, но для сего имѣлись твердыя объективныя данныя. И нѣтъ надобности искать послѣднихъ въ извѣстныхъ дѣятеляхъ и набрасывать на нихъ незаслуженную тѣнь. Здѣсь дѣйствовали независимые историческіе факторы, захватывавшіе

---

[88]) † Гр. *М. Н. Муравьевъ* въ „Русской Старинѣ", т. XIII (1882 г.), кн. XII, стр. 630.

[89]) См. Письма *Никодима* (Казанцева, † 11 іюня 1874 г.), епископа Енисейскаго и Красноярскаго, къ Евсевію (Орлинскому), архіепископу Могилевскому († 21 февраля 1883 г.), въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 38.

[90]) См. письмо † о. *А. В. Горскаго* Евсевію (Орлинскому) ibid. 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 24.

[91]) См. у *Ив. Н. Каргопольцева*, Высокопреосвященнѣйшій Евсевій, бывшій Архіепископъ Могилевскій и членъ Синода (Кіевъ 1886), стр. 18—19, и въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" 1886 г., т. I, стр. 556—557.

и перерождавшіе людей помимо ихъ участія. Вѣдь уніатскій обрядъ былъ изобрѣтенъ въ качествѣ «моста изъ Благочестія въ Латинство» [92]) и, разумѣется, исполнялъ эту преднамѣченную миссію. Гдѣ мостъ,—тамъ и ходъ, почему было бы странно ожидать, что всѣ остались на своихъ сторонахъ, нимало не сближаясь между собою. Всѣхъ естественно тянуло на тотъ берегъ, откуда шли энергическія привлеченія, которыя захватывали и покоряли. Этимъ обезпечивалось соотвѣтствующее вліяніе на всю массу, что она постепенно проникалась католическими стихіями и усвояла въ самое существо, не замѣчая ихъ иноземности и иновѣрности. Въ уніатствѣ православіе часто было лишь искаженною формой, подъ которою скрывалось совсѣмъ католическое содержаніе. Понятно, что этого нельзя было устранить сразу при всѣхъ добрыхъ желаніяхъ. Въ одинаковой мѣрѣ натурально, что для уніатовъ, — даже самыхъ лучшихъ, — не всегда отчетливо представлялось все православное, и они не рѣдко съ совершенною искренностію считали таковымъ католическія наслоенія. Унія была искусственною равнодѣйствующею двухъ силъ, не могла и не можетъ удерживаться на мертвой точкѣ и обязательно должна наклоняться къ могущественному латинству, а оно въ теченіи вѣковъ все и всѣхъ претворило по своему образу и подобію, готовое поглотить окончательно. Было величайшимъ героизмомъ уніатскихъ вождей, что они поспѣшили вырваться изъ сжимавшихъ объятій, но слѣды послѣднихъ долго сохранялись на нихъ съ неизгладимостію. Тутъ не вина, а просто фактъ историческій, который вполнѣ раціонально объясняетъ намъ недовѣріе православныхъ именно къ тѣмъ, кто хотѣлъ возвратиться къ нимъ подъ общій отчій кровъ. И коль скоро все это справедливо, — отсюда мы получаемъ, что у Смарагда были объективныя основанія для извѣстнаго скептицизма касательно уніатскихъ дѣятелей. Во всякомъ случаѣ онъ не выдвигается въ этомъ пунктѣ особенною рѣзкостію среди другихъ единомышленниковъ и является даже весьма умѣреннымъ, если въ пылу горячей работы, жизненныхъ осложненій и личныхъ столкновеній умѣлъ сохранить относительную сдержанность и доступное ему самообладаніе.

---

[92]) См. въ книжкѣ, печатанной по опредѣленію Св. Синода, „О возсоединеніи уніатовъ съ православною церковію въ Россійской Имперіи" (Спб. 1839), стр. 15.

Безспорно теперь, что подозрительность Смарагда къ уніатству была частію извинительна, частію законна, а вообще исторически нормальна. На практикѣ это неизбѣжно повело къ раздѣленію въ самой возсоединительной политикѣ между нимъ и уніатскими вождями. Успѣхъ по необходимости тормозился въ процессѣ и ослаблялся въ результатѣ. Въ виду сего мысль не довольствуется условными извиненіями и готова прямо обрушиться на виновпиковъ замедленія. Научное изысканіе незамѣтно переходитъ въ обвиненіе, но тѣмъ самымъ теряетъ характеръ объективности. Предшествующія соображенія намѣчаютъ намъ иной путь—признанія исторической условности обоихъ теченій, почему оба они должны имѣть свою цѣну, взаимно относительную, хотя бы вовсе не равную. Эту пропорціональность и надо установить съ точностью. Іосифъ Сѣмашко въ докладной запискѣ отъ 25 октября 1833 г. требуетъ, что «для благополучнаго прекращенія уніатскаго дѣла *необходимо прекратить всякія покушенія къ частному присоединенію уніатовъ къ Православной церкви»* [93]). Это была крайность, всего менѣе убѣдительная въ глазахъ Смарагда. Для него со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ отношеніяхъ обстоятельства направляли къ тому, чтобы возможно шире и интенсивнѣе развивать политику отдѣльныхъ обращеній, при чемъ неуклонно расшатывалось самое существованіе уніатской церкви, которая, лишаясь своихъ сочленовъ, должна была поглотиться въ православіи, отдавъ упорныхъ католичеству. Всѣми принято, что въ этой сферѣ Смарагдъ имѣлъ весьма большой успѣхъ, присоединивъ въ Бѣлорусской епархіи за время 1833—1837 .г. до 94 (96) приходовъ и болѣе 120 тысячъ душъ [94]). Но говорятъ, будто

---

[93]) См. Записки митр. *Іосифа* I, стр. 658.

[94]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 281 (96 приходовъ), 378 (94 прихода съ 94 тыс. прихожанъ) и въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 9, стр. 324 (94 прихода и болѣе 120 тыс. душъ), а также у † *П. Н. Батюшкова,* Бѣлоруссія и Литва (Спб. 1890), стр. 358 (1,714 католиковъ и 122,416 уніатовъ съ 91 церковію и 91 филіями); о присоединеніяхъ въ Лепелѣ см. у *Д. И. Довгялло,* Лепель, уѣздный городъ Витебской губерніи (Витебскъ 1905), стр. 56 сл., 65 сл. См. и выше „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 4, стр. 445, 450 сл.; № 5, стр. 569.

все это было достигнуто «не безъ содѣйствія полиціи» [95]), яко бы иногда при отбираніи уніатскихъ церквей поступавшей «нещадно» [96]). Такая догадка походитъ на инсинуацію заинтересованныхъ лицъ изъ той эпохи и среды, поскольку фактически не вполнѣ даже вѣроятна. Правда, Смарагдъ жилъ и дѣйствовалъ въ мирѣ и согласіи съ гражданскими начальниками края и обвиняется по этой части вмѣстѣ съ послѣдними [97]). Въ этомъ много преувеличеній, ибо гдѣ же ему было взять столько услужливаго полицейскаго персонала, когда вообще было мало преданныхъ русскихъ людей, а иногда не имѣлось ни одного изъ русскихъ чиновниковъ, и всѣ въ Полоцкѣ были въ рукахъ поляковъ [98])? Наоборотъ, встрѣчалось больше всяческихъ препятствій отъ гражданскихъ властей и суда [99]). Съ другой стороны, въ Западномъ краѣ, гдѣ вѣра являлась пробною областью, въ которой населеніе выражало свои симпатіи къ Востоку или Западу [100]), по самому существу дѣла требовался тѣсный союзъ православія и русской народности [101]), ибо здѣсь именно вѣра православная почиталась рус-

---

[95]) Такъ † о. *М. Я. Морошкинъ*, Матеріалы для исторіи православной церкви въ царствованіе императора Николая I въ „Сборникѣ Императорскаго Русскаго Историческаго Общества“, т. CXIII (Спб. 1902). стр. 274. Ср. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 101—102 и въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 8, стр. 284—285.

[96]) Такъ о. *Г. И. Шавельскій* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 12, стр. 468, но въ своей диссертаціи онъ уже не рѣшился повторить это заявленіе, характеръ котораго понятенъ самъ собою.

[97]) См. и Записки митр. *Іосифа* I, стр. 658, гдѣ отъ 25 октября 1833 г. сообщается, яко бы „многія изъ сихъ покушеній (къ частному присоединенію уніатовъ къ православной церкви) были вовсе неудачны и возбудили только фанатизмъ въ народѣ — самъ преосвященный Смарагдъ, князь Хованскій и губернаторъ Шредеръ сознаются, что слишкомъ поспѣшно взялись за дѣло, и соглашаются въ необходимости пріостановить свои дѣйствія“. Ср. выше „Христ. Чтеніе“ 1914 г., № 2, стр. 160.

[98]) См. письмо *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову отъ 29 января 1835 г. въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 376. См. еще и выше „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 3, стр. 311.

[99]) См. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 3, стр. 311; № 4, стр. 447, 454, 459; № 5, стр. 547, 548, 549—550, 555, 440.

[100]) Ср. у *Н. А. Логанова*, Уніатскія дѣла въ воспоминаніяхъ А. Ѳ. Кони и въ дѣйствительности, стр. 6.

[101]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 379—380.

скою [102]) и церковь россійская сливалась съ Россіей [103]). Приходилось созидаться на началахъ національныхъ, а они долго были тамъ въ совершенномъ, даже оффиціальномъ попраніи [104]) и не имѣли никакой точки опоры [105]) — кромѣ представителей правительственной власти. Естественно было обращаться къ послѣднимъ. Во главѣ ихъ былъ генералъ-губернаторъ кн. Н. Н. Хованскій, съ которымъ вполнѣ умѣстно долженъ былъ совѣтоваться Смарагдъ [106]). Это было тѣмъ справедливѣе, что кн. Хованскій былъ преданъ православнымъ интересамъ, отличался энергичностію, твердостію и послѣдовательностію своей политики [107]) и, какъ человѣкъ властный [108]), зналъ свою силу и умѣлъ заставить повиноваться себѣ. Онъ по обязанности носимаго имъ званія «обладалъ компетенціею наблюдать по всѣмъ христіанскимъ исповѣданіямъ» [109]) и (согласно указу 18 мая 1795 г.) дозволялъ возсоединять уніатовъ только по сношенію съ нимъ [110]), распоряжаясь и всякими поощреніями [111]). Тутъ и волею и нуждею надо было

---

[102]) О. *Г. И. Шавельскій*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 38.

[103]) О. *Г. И. Шавельскій* ibid., стр. 158.

[104]) См. у † гр. *М. Н. Муравьева*, Записки въ „Русской Старинѣ" XIII (1882 г.), кн. XII, стр. 628.

[105]) *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. 281.

[106]) См. (въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1833 г., связка 13, дѣло 52) письмо *Смарагда* отъ 2 іюня 1833 г. кн. Н. Н. Хованскому по поводу невольной отсрочки „личнаго свиданія и нужнаго совѣщанія съ Вашимъ Сіятельствомъ, яко вѣрнѣйшимъ исполнителемъ благихъ намѣреній Царевыхъ", между тѣмъ „необходимо нужно мнѣ лично испросить совѣта касательно первоначальныхъ распоряженій по устройству Архіерейскаго дома, Консисторіи и Семинаріи и получить достовѣрныя свѣдѣнія о духѣ уніатства".

[107]) См. у † *П. О. Бобровскаго*, Русская греко-уніатская церковь въ царствованіе Императора Александра I, стр. 279. Если даже и правъ Лужинскій, что кн. Хованскій „рѣдко бывалъ трезвымъ" (см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 117), все-таки на административной дѣятельности это обстоятельство не отражалось.

[108]) См. у проф. *Пл. Н. Жуковича* въ отзывѣ о диссертаціи о. Г. И. Шавельскаго въ „Журналахъ Засѣданій Совѣта Спб. Дух. Академіи" за 1909—1910 уч. г. (Спб. 1911), стр. 386.

[109]) См. отношеніе Василію Лужинскому отъ 21 декабря 1833 г. въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1833 г., св. 19, д. 123.

[110]) См. письмо Смарагду отъ 25 октября 1833 г. ibid. 1833 г., св. 21, д. 50.

[111]) Большинство награжденій участникамъ присоединеній шли отъ (или чрезъ) кн. Н. Н. Хованскаго (см., напр., ibid. 1833 г., св. 21, д. 55),

нести нѣкоторыя гражданскія функціи даже полицейскаго свойства [112]), къ чему уніатство давало слишкомъ много поводовъ [113]), пріобрѣтши репутацію политической неблагонадежности [114]). При всемъ томъ намъ извѣстно, что иногда Смарагдъ явно не одобрялъ полицейскихъ мѣръ [115]) и до времени отказывалъ въ присоединеніяхъ [116]), чтобы они не казались насильственными и поспѣшными [117]), а духовенству запрещалъ совершать подобные акты безъ его вѣдома [118]), внушая дѣйствовать безъ мѣръ давленія [119]). Нужно оконча-

---

между тѣмъ ходатайства Смарагда не всегда или плохо и туго уважались (см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 39—40).

[112]) Отъ православнаго духовенства требовали именно такого рода справокъ (см. въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1834 г., св. 2, д. 38 и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 10), почему Смарагдъ доносилъ „секретныя въ политическомъ отношеніи свѣдѣнія“ обращеннаго католика Цыльвиковскаго (въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1834 г., св. 18, д. 45) и сообщалъ, что „въ Суражскомъ уѣздѣ помѣщики дѣлаютъ порохъ“ (ibid. 1836 г., св. 11, д. 15).

[113]) Уніаты часто отказывались служить царскіе молебны (см. въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1833 г., св. 21, д. 57, л. 1—20; 1834 г., св. 2, д. 43, л. 1—23 и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 22, 23, 109), а относительно Московскихъ служебниковъ нѣкоторые прямо заявляли: „не только книгъ не послушаемъ, но и Царя“ (см. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 200). Ср. выше стр. 473.

[114]) Характерно здѣсь умозаключеніе преосвящ. Могилевскаго Гавріила (Городкова; см. выше стр. 483, 67) объ уніатскомъ свящ. Павлѣ Бродовскомъ: „поведенія хорошаго, но приверженности къ обрядамъ и постановленіямъ Греко-Восточной Церкви не имѣетъ, *а потому* благонадежность сего священника въ политическомъ отношеніи къ Россіи сомнительна“ (см. въ Витебскомъ Губ. Архивѣ 1834 г., св. 2, д. 38).

[115]) Такъ, въ письмѣ С. Д. Нечаеву отъ 30 октября и 3 ноября 1833 г. *Смарагдъ* рѣшительно высказывается противъ (принятой гражданскою властію) посылки солдатъ въ Бескатовскій приходъ: см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 14—16.

[116]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 11 въ письмѣ *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 2 октября 1833 г.

[117]) См. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 4, стр. 449.

[118]) См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 4, стр. 140, 1 и у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid. 1903 г., № 12, стр. 470 и въ книгѣ: Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 113—114.

[119]) См. выше „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 4, стр. 443 сл., 451.

тельно оставить эту некрасивую сказку и посмотрѣть на вещи просто и трезво. Элементъ гражданскаго соучастія, къ сожалѣнію, всегда неизбѣженъ во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ, но это нормально и обязательно при огражденіи интересовъ государственной религіи, почему въ этой области всюду практикуется законно до нашихъ дней. Всякія осужденія напрасны, если не имѣется крайностей [120]) и существуютъ факты, требующіе гражданскаго вмѣшательства [121]). Однако

---

[120]) *А. Θ. Кони* тоже обвиняетъ, что въ 70-хъ годахъ XIX вѣка практиковалось въ Сѣдлецкой губерніи принудительное обращеніе уніатовъ свѣтскою властію при участіи архіепископа († 1 августа 1893 г. митрополита Московскаго) Леонтія (Лебединскаго), характеризуемаго съ грубою несправедливостію („...въ лицѣ архіепископа Леонтія, въ узкомъ одностороннемъ и постепенно потухающемъ умѣ котораго свило себѣ гнѣздо нѣкоторое церковно-юридическое крючкотворство"), ничуть не соотвѣтствующею доброй памяти объ этомъ святителѣ (ср. ниже прим. 362): см. Изъ записокъ и воспоминаній судебнаго дѣятеля въ „Русской Старинѣ" 1909 г., февраль, стр. 235 слл.; На жизненномъ пути, т. I, Спб. 1913, стр. 523 сл. Факты освѣщаются у автора весьма пристрастно—въ духѣ либеральнаго невмѣшательства и крайняго индивидуализма въ дѣлахъ вѣры (какъ это въ нѣкоторыхъ соприкосновенныхъ сторонахъ убѣдительно раскрыто у *Н. А. Логанова,* Уніатскія дѣла въ воспоминаніяхъ А. Θ. Кони и въ дѣйствительности, Сѣдлецъ 1913), но для насъ важно, что Смарагдъ по разсматриваемому вопросу не былъ единичнымъ исключеніемъ, заслуживающимъ особой кары историческаго осужденія.

[121]) Напр., и теперь ксендзы наказываются судебнымъ порядкомъ за окрещеніе дѣтей при одномъ родителѣ православномъ, даже съ согласія послѣдняго и при отвѣтственности его („Колоколъ" 2.370 за 23 марта 1914 г., стр. 3—4 о католичкѣ Урбанской): см., хотя бы, „Биржевыя Вѣдомости" № (вечерній) 11.162 за 17 іюня 1909 г. и „Колоколъ" № 983 за 18 іюня, стр. 3, стлб. 1: телеграмма изъ Минска о ксендзѣ Зенкевичѣ, осужденномъ за такой актъ къ отрѣшенію отъ должности и къ 6-тимѣсячному заключенію; „Новое Время" № 12.534 за 2-е февраля 1911 г., стр. 3, стлб. 3 и „Колоколъ" № 1.458 за 4-е февраля, стр. 3, стлб. 6: телеграмма изъ Минска о ксендзѣ Пашкевичѣ, приговоренномъ за то же къ штрафу въ 200 руб. и къ отрѣшенію отъ должности на 8 мѣсяцевъ, а родители въ обоихъ случаяхъ присуждены къ крѣпости; „Колоколъ" № 1.469 за 17-е февраля 1911 г., стрн. 3, стлб. 6: телеграмма изъ Минска о ксендзѣ Кавецкомъ, присужденномъ къ 20 днямъ ареста за повѣнчаніе православнаго съ католичкой. „Новое Время" № 12.556 за 25 февраля 1911 г., стрн. 2, стлб. 1 и „Колоколъ" № 1.475 за 25 февраля 1911 г., стрн. 3, стлб. 2, что ксендзъ Климентій Голоцинскій уволенъ отъ должности настоятеля за отказъ внести въ книги актовъ гражданскаго состоянія рѣшеніе о расторженіи брака католички съ ея мужемъ евангелически-реформатскаго исповѣданія. „Новое Время" 13.017 за 9 іюня 1912 г., стрн. 13; стлб. 2: Кассаціонный департаментъ Правительствующаго Сената по

вездѣ наблюдалась по возможности строгая законность [122]). Во всякомъ случаѣ, нельзя Смарагда бичевать за то, что примѣняется понынѣ, и тенденціозно обвинять лишь одну сторону, яко бы «православные прибѣгали къ нелегальнымъ мѣрамъ» [123]), умалчивая о дѣйствіяхъ противниковъ и конкуррентовъ. Вѣрно, что Смарагдъ не склоненъ былъ къ идеалистическимъ отвлеченностямъ, полагая, что «одною проповѣдію и похвалою православія ничего взять нельзя,—теперь не апостольскія времена» [124]), но намъ думается, что—въ своей основѣ—тутъ выражались наиболѣе пригодные принципы

дѣлу о самовольномъ возстановленіи крестьянами-католиками костела въ с. Городищѣ, Минской губ., разъяснилъ, что Виленская судебная палата правильно примѣнила 1066 ст. улож. о нак., влекущую за собою—помимо кары виновныхъ—и упраздненіе самовольно возстановленнаго инославнаго храма. Ксендзъ Ганичъ приговоренъ судебною палатой къ заключенію въ крѣпости на 10 мѣс. и 20 дней за крещеніе въ католичество ребенка отъ смѣшаннаго брака и въ подлогахъ для сокрытія въ метрикахъ („Колоколъ" № 2.113 за 7 мая 1913 г., стр. 3, стлб. 1 въ телеграммѣ изъ Минска и „Новое Время" № 13.344 за то же число стр. 3, стлб. 3 въ телеграммѣ изъ Вильны). Ксендзъ Милашевскій и 13 прихожанъ—католиковъ за самовольный захватъ усадьбы православныхъ гайдуковъ и постановку католическаго креста присуждены къ аресту: первый — двухмѣсячному, послѣдніе — двухнедѣльному, съ обязательствомъ снести крестъ („Колоколъ" № 2.305 за 3 января 1914 г., стр. 3, стлб. 3 и „Новое Время" № 13.581 за то же число, стр. 2, стлб. 8 въ телеграммѣ изъ Минска). Ксендзъ Довгелловичъ за богохуліе съ цѣлію произвести соблазнъ между присутствующими приговоренъ къ крѣпости на 6 мѣсяцевъ („Колоколъ" № 2.317 за 18 января 1914 г., стр. 3, стлб. 3 и „Новое Время" № 13.597 за то же число, стр. 4, стлб. 4 въ телеграммѣ изъ Минска). Прокуроромъ суда возбуждено дѣло о настоятелѣ Оссовскаго прихода ксендзѣ Лопошко по обвиненію въ поруганіи православной вѣры („Колоколъ" № 2.443 за 20 февраля 1914 г., стр. 3, стлб. 4 и „Новое Время" № 13.629 за то же число, стр. 4, стлб. 1 въ телеграммѣ изъ Минска).

[122]) Такъ, по дѣлу о присоединеніи крестьянъ имѣнія Плоское въ Велижскомъ уѣздѣ прот. Петрашень ссылался, что по закону 1795 г. уніаты должны быть присоединяемы къ православію (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 2, д. 40), а намъ извѣстны Высочайшіе указы отъ 22 апрѣля 1794 г. и 10 января 1795 г. не мѣшать переходу въ православную вѣру и оберегать обращенныхъ отъ мести (см. въ „Кіевской Старинѣ" 1889 г., № 3, стр. 716—717).

[123]) Такъ о. *Г. И. Шавельскій*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 185 касательно обращенія Ушачскихъ уніатовъ.

[124]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid. на стр. 19 въ письмѣ *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 15 декабря 1833 г.

реальной церковно-религіозной политики по условіямъ времени, мѣста и всей исторической обстановки.

При отмѣченныхъ условіяхъ тѣмъ характернѣе обрисовывается у Смарагда его духовная независимость предъ свѣтскою властію, которая имъ прямо призывалась къ соподчиненію. Генералъ-губернатору П. Н. Дьякову Смарагдъ 25 іюля 1836 г. категорически заявлялъ: «я въ здѣшней странѣ имѣю по должности моей особенное попеченіе о пользахъ Православной Грекороссійской вѣры» [125]). Гражданскіе начальники обязывались способствовать сему своею всестороннею помощію ради самой русской государственности. Вѣдь тогда все русское дѣло покрывалось тамъ собственно интересами православія, и потому его представители должны были доминировать, а гражданскимъ чинамъ слѣдовало приспособляться къ нимъ. По сужденію графа М. Н. Муравьева, «православная вѣра въ здѣшнемъ краѣ составляетъ, такъ сказать, знамя русскаго народа и народной жизни», при чемъ «наше духовенство одно лишь и можетъ быть самымъ полезнымъ и успѣшнымъ дѣятелемъ и вліятелемъ на массу русскаго православнаго населенія» [126]). Все это еще болѣе истинно для эпохи Смарагда. И было безспорною ошибкой гражданской администраціи, что П. Н. Дьяковъ—по своей слабохарактерности и несамостоятельности [127])—склонился на сторону враждебнаго Смарагду И. С. Жиркевича, а этотъ фанатично думалъ и докладывалъ, что именно мѣстное православное духовенство своею миссіонерскою политикой оживляетъ и питаетъ западно-польскій революціонный шовинизмъ [128]). Смарагдъ, конечно, былъ несравненно правѣе и не могъ пользоваться полицейскими услугами столь несогласныхъ гражданскихъ властей.

---

[125]) См. отношеніе *Смарагда* къ П. Н. Дьякову въ дѣлѣ Полоцкой Духовной Консисторіи 1836 г. № 184.

[126]) См. у *А. И. Миловидова*, Изъ переписки гр. М. Н. Муравьева объ улучшеніи матеріальнаго быта православнаго духовенства въ Сѣверо-Западномъ краѣ (Вильна 1899), стр. 13 (въ письмѣ Оберъ-Прокурору А. П. Ахматову отъ 19 февраля 1864), 14 (ему же отъ 29 марта 1864 г.).

[127]) Изъ бумагъ *И. С. Жиркевича* въ „Историческомъ Вѣстникѣ" 1892 г., № 4, стр. 154, что по мнѣнію Клейнмихеля — „Дьякова можно назвать «штемпелемъ», который прикладываетъ свою подпись, какъ печать, не зная самъ, зачѣмъ и для чего".

[128]) См. „Историческій Вѣстникъ" 1892 г., № 4, стр. 151.

Обращаясь къ анализу конкретныхъ явленій, серьезная наука больше выдвигаетъ другой упрекъ, что своею политикой почастныхъ обращеній Смарагдъ вносилъ путаницу и смуту въ стройную систему постепеннаго подготовленія къ всеобщему возсоединенію уніатовъ. Это предубѣжденіе страстно исповѣдывалъ преосвящ. Іосифъ и упорно внушалъ, чтобы Смарагдъ не проявлялъ своей дѣятельности на пользу привлеченія уніатовъ къ православію, выжидая, пока самъ Сѣмашко и прочіе его сподвижники устроятъ массовый переходъ, при которомъ онъ опять могъ быть лишь пассивнымъ зрителемъ. Если такое мнѣніе было извинительно и—частію—натурально въ положеніи Іосифа, то намъ просто странно упрекать, что православный архіерей, спеціально призванный къ возстановленію въ краѣ исконнаго православія, не сидѣлъ сложа руки и не бѣгалъ на помочахъ у обращаемыхъ, а самъ употреблялъ исторически доступныя ему и вполнѣ законныя средства... Вѣдь иначе было бы неизвѣстно даже и то, кто къ кому обращается и гдѣ средоточіе, къ которому должно направляться обращеніе?.. Смарагдъ прямо свидѣтельствовалъ, что по самой должности имѣетъ во всемъ краѣ «особенное попеченіе о пользахъ Православной Грекороссійской вѣры» [129]). Это была и остается для всѣхъ безспорная истина, а ею необходимо оправдывается и соотвѣтствующая политика умноженія православныхъ исповѣдниковъ. Но говорятъ, что, похищая наиболѣе расположенныя группы, Смарагдъ устранялъ изъ уніатства единственно надежные ингредіенты, на которыхъ могло созидаться общее православное возрожденіе всей уніатской церкви и тѣмъ самымъ обрекалъ послѣднюю на коснѣніе или толкалъ ее въ объятія католичества. Этотъ взглядъ Іосифа Сѣмашки доминируетъ въ литературѣ [130]) и доселѣ защищается съ чисто прокурорскою рѣшительностію, яко бы Смарагдъ «даже въ са-

---

[129]) См. въ дѣлѣ Полоцкой Духовной Консисторіи 1836 г. № 184; см. выше на стр. 492.

[130]) См. у † графа *Д. А. Толстого*, Іосифъ, митрополитъ Литовскій, и возсоединеніе уніатовъ съ православною церковію въ 1839 году въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ ч. CXLV (1869 г.), № 9, стр. 10. Ср. и у † проф. *М. О. Кояловича* въ сборникѣ: „Семь проповѣдей синодальнаго члена, митрополита Литовскаго и Виленскаго Іосифа, говоренныя при важнѣйшихъ случаяхъ служенія, и о греко-унитской церкви въ Западномъ краѣ Россіи: воспоминанія архіепископа Антонія“, Спб. 1889, стр. 71, 1.

мыхъ благопріятныхъ случаяхъ своихъ присоединеній не бóльшее дѣло дѣлалъ, какъ только вырывалъ самыя здоровыя части Бѣлорусскаго уніатскаго организма, которыя своимъ примѣромъ и вліяніемъ могли бы содѣйствовать оздоровленію всего этого тѣла, и сѣялъ смуту въ уніатской церкви» [131]). «вырывая изъ нея лучшія силы» [132]). Но было бы не менѣе странно оставлять ихъ въ уніи для образованія въ ней православнаго тяготѣнія и отталкивать отъ православія тѣхъ, которые къ нему стремились и его искали сами—иногда цѣлыми приходами [133]), суетно гоняясь за негодными и враждебными уніатскими элементами. Помимо неестественности подобныхъ дѣйствій въ православномъ архіереѣ,—тутъ была двоякая опасность, что непринятые будутъ поглощены католичествомъ и потеряютъ всякія православныя влеченія, разъ сами православные іерархи не пускаютъ въ православіе и считаютъ его не только не господствующимъ или обязательнымъ, а прямо запретнымъ. Совершился бы чрезъ это уронъ не частный—въ потерѣ нѣкоторыхъ возращавшихся овецъ, но принципіальный—въ утратѣ престижа православія, безъ чего немыслимо было никакое возсоединеніе съ нимъ. Неосновательно и то, будто частными обращеніями Смарагдъ вредилъ общему, шелъ противъ этого послѣдняго. Конечно, онъ былъ бы повиненъ въ такомъ грѣхѣ и обнаружилъ бы невыдержанность и недальновидность своей церковной политики, еслибы твердо вѣровалъ во внутреннее преобразованіе уніатской церкви въ православную, но фактически подобныхъ убѣжденій у него совсѣмъ не было. Правда, усвояютъ Смарагду «мысль, что всѣ униты совершенно склонны къ православію» [134]), однако наряду съ этимъ констатируется, что «общее возсоединеніе онъ считалъ возможнымъ развѣ только для далекаго будущаго, вслѣдствіе католическихъ традицій, симпатій, связей

---

[131]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 9, стр. 325 и въ книгѣ: Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 108.

[132]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 13—14, стр. 509 и въ книгѣ: Послѣднее возсоединеніе, стр. 237.

[133]) См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 4, стр. 138.

[134]) О. *Г. И. Шавельскій*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 93—94 и въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 9, стр. 325.

и зависимости уніатскаго духовенства отъ католиковъ—помѣщиковъ» [135]). Этими практическими затрудненіями опредѣлялся фактическій ходъ Смарагдовой работы, которая сосредоточивалась на маломъ только потому, что болѣе широкіе планы представлялись неосуществимыми въ данный историческій моментъ и должны были подготовляться частными актами.

Значитъ, съ принципіальной стороны совершенно невѣрно, чтобы политика Смарагда—по его обдуманнымъ намѣреніямъ или по фактическимъ результатамъ — была идейнымъ отрицаніемъ плановъ Іосифа Сѣмашки, ибо тогда не имѣла бы разумной цѣли и была просто безсмысленной, лишаясь всякаго права на возникновеніе и существованіе. Напротивъ, она вела къ той же цѣли, но только съ другого конца. Расхищая уніатское стадо, Смарагдъ вовсе не заботился лишь о томъ, чтобы количественно увеличивать свою православную паству, и прямо высказывалъ, что «возстановленіе среди уніи первобытныхъ обрядовъ не составляетъ еще Православія и даже мало ведетъ къ оному» [136]), какъ и лучшіе уніаты изъ духовенства заявляли: «не отъ реформы обрядовъ зависятъ у насъ ея (уніи) бытъ и существованіе» [137]). Виды Смарагда клонились къ тому, чтобы отнимать у всей уніатской организаціи живые камни ея искусственнаго храма и вызвать неизбѣжное крушеніе въ ней. Въ итогѣ должно было получиться полное упраздненіе въ православіи всей уніатской церкви. И—по словамъ Смарагда отъ 2 декабря 1834 года [138])—«она совершенно поколебалась и ждетъ дѣятеля, который, потрясши ее, началъ бы созидать новое основаніе на мѣстѣ разрушеннаго». Такимъ путемъ,—по замысламъ Смарагда,—уніатство всецѣло должно было претвориться и обратиться въ православіе,

---

[135]) О. *Г. И. Шавельскій* въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 8, стр. 283.

[136]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 19 февраля 1836 г. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 39.

[137]) См. въ письмѣ о. проф. М. К. Бобровскаго настоятелю Свято-Троицкаго Виленскаго базиліанскаго монастыря Виктору Босяцкому отъ 21 января 1835 г. у † *П. О. Бобровскаго*, Русская греко-уніатская церковь въ царствованіе Императора Александра I, стр. 6 и въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1889 г., № 5—6, стр. 732, а также у проф. *Пл. Н. Жуковича* ibid. 1907 г., № 12, стр. 773.

[138]) См. письма *Смарагда* кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ" 1891 г., кн. II, стр. 434.

пройдя двѣ послѣдовательныя стадіи—крушенія и оживленія. Здѣсь система Сѣмашки не только не была діаметральною или исключающею для Смарагдовой, а — скорѣе — являлась желаннымъ увѣнчаніемъ и счастливымъ объединеніемъ грандіознаго успѣха почастныхъ присоединеній. Понятно отсюда, что, — когда принципы Сѣмашки осуществились реально и принесли свои плоды, — Смарагдъ искренно привѣтствовалъ это благое завершеніе [139]), старался согласоваться въ своихъ мѣропріятіяхъ съ Лужинскимъ [140]) и послѣ свидѣтельствовалъ митр. Іосифу самое почтительное и горячее уваженіе, хотя его никто и ничто къ этому не вынуждали [141]). Для Смарагда тутъ были наилучшее запечатлѣніе и окончательное утвержденіе его разрозненныхъ миссіонерскихъ успѣховъ въ уніатствѣ. И онъ предвидѣлъ и исповѣдывалъ это съ самаго начала, говоря, что «лучше всего потихоньку дѣйствовать, такъ, однакожъ, чтобы никакихъ приключеній не выходило. Сіе не помѣшаетъ всеобщему присоединенію, если оно когда-либо будетъ» [142]). Смарагдъ вовсе не усвоялъ абсолютной значимости своему методу, какъ единственно законному, допустимому и плодотворному, и въ этомъ только смыслѣ самъ отвергалъ его предъ Сѣмашкой, но послѣдній невольно преувеличиваетъ силу свидѣтельства, утверждая, яко бы Смарагдъ вообще осуждалъ всю свою миссіонерскую дѣя-

---

[139]) Извѣстно, что для величественнаго ознаменованія совершившагося возсоединенія Смарагдъ самъ пригласилъ въ г. Оршу для совмѣстнаго служенія 8 іюля 1839 г. епископа Василія Лужинскаго (см. д. Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 23.502, л. 117), который и прибылъ для сей цѣли съ разрѣшенія Оберъ-Прокурора (ibid. № 25.965), при чемъ было около 12 тысячъ народа на этомъ торжествѣ (см. о немъ д. Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 25.702 и Записки *Василія Лужинскаго* въ „Православномъ Собесѣдникѣ" 1885 г., I, стр. 186—190. а также см. выше „Христ. Чтеніе" 1912 г., № 6, стр. 655—656 и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 340—341, 343). Ранѣе сего преосвящ. Смарагдъ служилъ совмѣстно съ уніатами—20 іюня въ Бабиновичахъ, 21 числа въ мѣстечкѣ Ліозно (см. въ Архивѣ Витебскаго Губернскаго Правленія 1839 г., XIV. 1).

[140]) См. выше „Христ. Чтеніе" 1912 г., № 6, стр. 660, 27 и 661, 29.

[141]) См. письмо *Смарагда* отъ 28 мая 1852 г. изъ Орла митр. Іосифу въ Запискахъ послѣдняго, т. II, стр. 504—505.

[142]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 25 декабря 1834 г. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 32.

тельность въ Бѣлорусскомъ краю [143]). Рѣчь шла лишь о фактически обусловленной и исторически естественной односторонности, а иначе получилась бы новая крайность, не менѣе опасная для православія, еслибы обратившееся уніатское духовенство оказалось безъ обращенной паствы. Тутъ надо было подготовлять и вести дѣло съ двухъ концовъ, чтобы не порождать крупной опасности. И эта перспектива вовсе не была фантастическимъ миражемъ, но легко могла стать горестною реальностію. Въ этомъ убѣждаетъ насъ категорическое заявленіе самого архіепископа Василія Лужинскаго, что и позднѣе были «помыслы у латино-польской партіи, особенно у помѣщиковъ, *удержать крестьянъ въ уніи съ отчужденіемъ ихъ отъ возсоединившихся священниковъ*», и только «гласность повела народъ за пастырями въ ограду истинной Церкви Христовой и благія ея послѣдствія были неизчислимы» [144]).

Миссіонерская ревность Смарагда сосредоточивалась на частныхъ обращеніяхъ. Въ этомъ отношеніи успѣхи, будучи количественно громадными и вообще «необыкновенными» [145]), не всегда, конечно, были равноцѣнны качественно, ибо не у всѣхъ возсоединявшихся православное возрожденіе было полнымъ и догматически сознательнымъ, но послѣднее никогда не бываетъ сразу и всегда ожидается въ послѣдующемъ просвѣтительномъ воспитаніи [146]). Важно было, что Смарагдовы пріобрѣтенія создавали и укрѣпляли фактическую почву для реализаціи идейныхъ плановъ Сѣмашки и, сходясь съ ними по конечной цѣли, заранѣе сообщали самому завершенію строго опредѣленное направленіе безусловнаго присоединенія уніатства къ православной церкви, какъ догматически истинной, всецѣло обязательной и единственно авторитетной. Послѣ дѣяній и пріобрѣтеній Смарагда было уже невозможно уклониться отъ этого пути при возсоединеніи западно-русскихъ уніатовъ съ православіемъ, и едва ли намъ позволительно

---

[143]) См. Записки митр. *Іосифа* I, стр. 658; II, стр. 8 и 46.

[144]) См. Записки *Василія Лужинскаго* въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1885 г., ч. I, стр. 191.

[145]) См. письмо митр. *Филарета* Смарагду отъ 8 мая 1834 г. въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII; стр. 31; ср. ibid., стр. 33 и 34.

[146]) См. выше въ „Христ. Чтеніи“ 1912 г., № 4, стр. 451—452 и ср. у † *Ю. Ө. Крачковскаго*, Отзывъ о сочиненіи пресвитера Извѣкова, стр. 71.

сомнѣваться, что лишь такое теченіе было вполнѣ желательнымъ и исключительно правильнымъ съ православной точки зрѣнія. Наоборотъ, при отсутствіи фактическаго базиса въ обширной массѣ обращенной къ православію уніатской паствы весьма возможно было ожидать, что все возсоединительное предпріятіе поведется въ иномъ духѣ—своеобразнаго компромисса, какъ на это указываютъ не только подозрѣнія Смарагда, но и многіе другіе признаки... Тогда получилось бы, пожалуй, нѣчто въ родѣ «единовѣрія», которое и доселѣ не является большимъ торжествомъ православія по отношенію къ расколу [147])... Политика Смарагда была и реальною помощницей и фактическимъ коррективомъ для идейныхъ стремленій Сѣмашки и съ этой стороны стояла наряду съ ними [148])

---

[147]) Подтвержденіемъ сего служитъ и тенденціозно - легковѣсная книга С.-Петербургскаго единовѣрческаго священника *С. И. Шлеева*, Единовѣріе въ своемъ внутреннемъ развитіи: въ разъясненіе его малораспространенности среди старообрядцевъ (Спб. 1910), гдѣ — по существу—авторъ развиваетъ и защищаетъ раскольническіе взгляды, почитая и оправдывая „единовѣріе (какъ) отдѣлъ старообрядчества, допущенный на основаніи единства въ вѣрѣ въ общеніе съ Россійскою церковію" (стр. 1), и всячески отстаивая за единовѣрчествомъ независимую обособленность въ самомъ православіи... Все изложенное написано было нами еще въ 1910 году, но съ тѣхъ поръ получило самое неотразимое и торжественное удостовѣреніе на (бывшемъ въ концѣ января 1912 года) первомъ всероссійскомъ единовѣрческомъ съѣздѣ въ С.-Петербургѣ, когда объявились „православные старообрядцы", какъ отличные отъ собственно православныхъ, а косвенно внушалось, что есть особое православіе, лучшее и высшее господствующаго... Эти сепаратистскія тенденціи были столь очевидны, упорны и рѣзки у главарей единовѣрія и ихъ попустителей, что вызвали рѣшительные протесты православныхъ миссіонеровъ на съѣздѣ и въ печати. См. и оффиціозное изданіе „Первый Всероссійскій Съѣздъ Православныхъ Старообрядцевъ (единовѣрцевъ)", Спб. 1912,—особенно въ приложеніи, гдѣ помѣщенъ „стенографическій отчетъ о Съѣздѣ" (?!); у прот. *Д. Александрова*, По поводу бывшаго единовѣрческаго съѣзда и у *Н. М. Гринякина*, Кому они единовѣрны? въ „Миссіонерскомъ Обозрѣніи" XVII (1912 г.), № 3, стр. 609—622; 623—635; ср. и у *Е. Лебедева*, Тенденціозное освѣщеніе единовѣрія въ печатныхъ трудахъ свящ. о. С. Шлеева ibid. XVII (1912 г.), № 5. стр. 210—213.

[148]) См. и у † проф. *М. О. Кояловича* въ примѣчаніи къ „Воспоминаніямъ" архіеп. Антонія (Зубко) при книжкѣ „Семь проповѣдей митрополита Іосифа" (Спб. 1889), стр. 71, 1: „Прямое непосредственное обращеніе въ православіе безъ постепенныхъ подготовительныхъ мѣръ имѣетъ свою исторію и свои твердыя основы. Оно, конечно, затрудняло постепенное возсоединеніе всѣхъ уніатовъ, потому прежде всего, что

не просто въ качествѣ обособленной активности миссіонерскаго хищничества, а съ достоинствомъ параллельнаго систематическаго метода, какимъ понималъ ее и митр. Филаретъ [149]). Нужно было только объединеніе обоихъ этихъ теченій, но сего Смарадъ ничуть не отрицалъ и не отвергалъ. Напротивъ, онъ желалъ и искалъ этого, почему произошло фактическое сліяніе, давшее окончательную побѣду надъ уніатствомъ, которое, умерши для себя, возродилось къ новой жизни въ оградѣ и подъ сѣнію православія. И если уже 1 января 1847 г. митр. Филаретъ именно въ этомъ смыслѣ могъ писать о «покойной уніатской церкви» [150]), то значительная доля участія въ этомъ актѣ живоносной для православія смерти уніатства принадлежала и преосвящ. Смарагду, разбудившему, подвинувшему и направившему уніатскія обращенія къ истинно-православному увѣнчанію [151]) *).

Н. Глубоковскій.

отнимало сразу лучшихъ уніатовъ и давало поводъ латинянамъ возбуждать опасенія въ остальныхъ, немощныхъ совѣстію; но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно было дурно. Оно рядомъ съ неудобствами принесло пользу и постепенному возсоединенію, именно тѣмъ, что раскрыло великое зло уніи и заставляло вести дѣло возсоединенія твердо и скоро. Не подлежитъ сомнѣнію и можетъ быть доказано документами, что важнѣйшее преобразованіе въ уніи, — соборное рѣшеніе 1834 г. о возстановленіи въ уніатской церкви богослуженія по книгамъ и порядкамъ русской православной церкви, вызвано донесеніями изъ Бѣлоруссіи православныхъ властей духовныхъ и свѣтскихъ о поражающемъ разложеніи въ уніи всего церковно-славянскаго строя".

[149]) См. письмо митр. *Филарета* Смарагду отъ 5 февраля 1838 г. въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 34.

[150]) См. ibid. 1871 г., кн. XIII, стр. 35.

[151]) См. и у † *П. Н. Батюшкова*, Бѣлоруссія и Литва, стр. 361. Ср. также „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 4, стр. 139: „И нужно отдать справедливость преосвященному Смарагду. Онъ выступилъ на труды епископства съ энергіей и увлеченіемъ; трудился и хлопоталъ много и успѣвалъ" именно въ уніатскомъ дѣлѣ. А † о. *М. Я. Морошкинъ* пишетъ (въ „Вѣстникѣ Европы" 1872 г., кн. 8, стр. 525—526): „Епископъ Смарагдъ преимущественно отличался ревностію въ обращеніи уніатовъ въ православіе".

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Воспоминанія стараго профессора.

(съ 1847 по 1913 г.).

Въ Нижегородской духовной семинаріи (1852—1858 г.).

Кромѣ нашихъ преподавателей и начальниковъ, особенно сильное впечатлѣніе производилъ на насъ, семинаристовъ, тогдашній преосвященный нижегородскій, Іеремія, своею необыкновенною личностью и характеромъ его управленія нижегородскою епархіею. Онъ былъ нашимъ епархіальнымъ архіереемъ почти все время нашего ученья въ семинаріи—до 17 іюня 1857 года. Много приходилось намъ слышать разсказовъ объ его властныхъ дѣйствіяхъ въ отношеніи къ мѣстному духовенству и о борьбѣ его съ свѣтскими властями, по поводу ихъ попытокъ къ вмѣшательству въ церковныя дѣла. Но прежде всего скажемъ объ его отношеніи къ семинаріи и къ намъ, семинаристамъ, къ нашимъ занятіямъ.

Такъ какъ архіерейскій домъ помѣщался (какъ и доселѣ находится) сзади семинаріи, непосредственно къ ней примыкалъ и сообщался съ нею калиткою въ раздѣлявшемъ ихъ заборѣ, то этотъ преосвященный, какъ и другіе наши владыки, могъ во всякое время неожиданно являться въ семинарію, что онъ нерѣдко и дѣлалъ, къ неособенному удовольствію семинарскаго начальства, въ частности ректора Ѳеофила.

Пр. Іеремія требовалъ, чтобы предъ богослуженіями всѣ ученики, не исключая и квартирныхъ, собирались въ залѣ семинаріи и въ порядкѣ шли въ семинарскую церковь, нерѣдко приказывалъ намъ присутствовать и при своихъ архіерейскихъ

богослуженіяхъ, въ каѳедральномъ соборѣ, сверхъ того заставлялъ насъ учить всѣ вечернія и утреннія молитвы (это было, кажется, въ словесности) и распорядился, чтобы въ семинарской церкви за всенощною мы читали, поочередно, шестопсалміе и каѳизмы. Приходилось и мнѣ дѣлать это послѣднее, что страшно волновало меня, застѣнчиваго и слабоголосаго. А когда въ 1855 г. праздновалъ былъ харьковскимъ университетомъ (основ. 1805 г.) 50-ти-лѣтній юбилей и по этому случаю произнесено было немало рѣчей на латинскомъ языкѣ, то мы были обязаны, по его приказанію, выучить всѣ ихъ наизусть. Помнится, было ихъ не меньше 3—4-хъ.

Присутствуя на экзаменахъ въ семинаріи, онъ почему-то не задавалъ ученикамъ никакихъ вопросовъ и не дѣлалъ возраженій. Смиряя въ себѣ и другихъ гордость ума, можетъ быть, онъ не хотѣлъ питать ее совопросничествомъ. Или, быть можетъ, думалъ какую-нибудь думу. Смотря на насъ пристально-проницательными и въ то же время задумчивыми глазами, онъ былъ точно въ созерцательномъ состояніи, думалъ, что выйдетъ изъ насъ, птенцовъ его паствы, какіе плоды принесемъ мы для Церкви Христовой. Ко мнѣ онъ относился съ неменьшимъ благоволеніемъ, чѣмъ въ училищѣ.

На публичныхъ экзаменахъ лучшими учениками читались ихъ сочиненія. У меня сохранилось два экземпляра такого сочиненія, изъ философскаго класса, на тему, данную, помнится, самимъ преосвященнымъ: «О трудахъ пр. Питирима, архіеп. нижегородскаго, какъ основателя нижегородской семинаріи». На первомъ экземплярѣ надпись пр. Іереміи: «внести въ книгу»; на второмъ—«списать для меня копію сего. 14 іюня 1855 г.». Не помню, читалъ ли я это сочиненіе на публичномъ экзаменѣ, но судя по обращенію къ владыкѣ въ концѣ его (преосвященнѣйшій владыко, милост. Архипастырь и т. д.), нужно думать, что произносилъ его съ каѳедры. Слѣдуетъ прибавить, что окончательная редакція этого моего маленькаго труда не обошлась безъ участія преподавателя—А. Ѳ. Лазаренко.

Попрежнему, какъ и въ училищѣ, въ великіе праздники Рождества Христова и Пасхи, привѣтствовали пр. Іеремію рѣчами ученики семинаріи разныхъ классовъ. Приходилось произносить привѣтственныя рѣчи, не разъ, и мнѣ. Помню, однажды говорилъ рѣчь на русскомъ языкѣ; немало говорилось рѣчей и на иностранныхъ языкахъ. Кто составлялъ эти

рѣчи, не помню. Если не ошибаюсь, въ числѣ произносившихъ рѣчи учениковъ другихъ высшихъ классовъ былъ и П. В. Знаменскій, впослѣдствіи заслуж. проф. Казанской Академіи и знаменитый ея историкъ, авторъ многихъ капитальныхъ трудовъ по русской церковной исторіи,—справедливая гордость нашей нижегородской семинаріи. Онъ былъ старше меня однимъ только курсомъ по семинаріи. Въ отношеніяхъ къ подчиненному духовенству пр. Іеремія былъ строгъ, но строго онъ относился не ко всѣмъ его проступкамъ безъ различія. Къ обычнымъ его слабостямъ, напр. нетрезвости, онъ былъ даже довольно снисходителенъ, особенно когда видѣлъ раскаяніе виновнаго. Но чего онъ никогда не прощалъ и безпощадно каралъ,—это неповиновеніе и гордость. Въ такомъ суровомъ отношеніи къ этимъ грѣхамъ сказалось, безъ сомнѣнія, аскетическое его настроеніе, которому онъ оставался вѣренъ всю свою жизнь, отъ студенчества (отказъ его отъ всякой ученой степени) и до принятія схимы, въ теченіе 27-ми лѣтъ его жизни въ монастырскомъ уединеніи, на покоѣ. Случаевъ тяжелаго наказанія провинившихся въ этомъ отношеніи лицъ было нѣсколько, но въ особенности тяжело онъ покаралъ одного нашего почтеннаго наставника, И. И. Свѣтовидова, который былъ замѣченъ преосвященнымъ въ этомъ грѣхѣ и за то былъ переводимъ нѣсколько разъ съ мѣста на мѣсто. Вообще пр. Іеремія любилъ переводить священниковъ и діаконовъ съ одного мѣста на другое, за что духовенство очень роптало на него, и не безъ основанія. Вѣроятно, онъ дѣлалъ это, выходя опять изъ аскетическихъ своихъ воззрѣній: «не имамы здѣ пребывающаго града», но духовенству приходилось иногда очень тяжко, да едва ли не страдали отъ того и истинные интересы приходскихъ пастырей и маленькихъ ихъ паствъ.

Вообще пр. Іеремія былъ характера непреклоннаго и рѣшительнаго. Ревнитель вѣры Христовой и благочестія, онъ однажды удивилъ весь городъ, запечатавъ на страстной недѣлѣ и на всю Пасху Благовѣщенскій соборъ. Проѣзжая, въ страстную пятницу, мимо этой церкви, въ каѳедральный соборъ на выносъ Плащаницы, онъ увидѣлъ, что находящіяся подъ этою церковью лавки (бакалейныя) открыты и торгуютъ. Этого было достаточно, чтобы онъ не остановился предъ упомянутою рѣшительною мѣрою. Начался ропотъ немногочисленныхъ, правда, прихожанъ этого храма (рядомъ стоитъ другая церковь), а настоятель его, старѣйшій въ то время и всѣми

уважаемый, протоіерей П. И. Лебедевъ, всячески умолялъ преосвященнаго снять печати хотя бы на первый день Пасхи, но безуспѣшно; печати оставались до Ѳоминой недѣли.

Для лицъ, опредѣляющихся на мѣста псаломщиковъ, діаконовъ и даже священниковъ, пр. Іеремія учредилъ должность экзаменатора, которую поручилъ моему родителю, очень имъ уважаемому за строгую жизнь и за проповѣдничество, рѣдкому, какъ однажды онъ выразился, его «ставленнику» [1]). Экзаменъ состоялъ въ испытаніи умѣнья экзаменуемаго читать хорошо и раздѣльно при богослуженіи, пѣть, въ знаніи церковнаго устава и катихизиса. Съ 1854 до 1857 г. перебывало у насъ много лицъ, и съ низшимъ и съ среднимъ образованіемъ, подвергавшихся испытанію при опредѣленіи на различныя мѣста. Случалось видѣть даже довольно почтеннаго возраста студентовъ семинаріи, бывшихъ народныхъ учителей, ищущихъ священства. Въ этихъ случаяхъ мой родитель, по своему смиренію и въ сознаніи невысокаго своего образованія и недавняго посвященія во священника, очень стѣснялся и смущался, но долженъ былъ исполнять волю владыки, которому было угодно поручить исполненіе этой немаловажной обязанности именно ему, а не какому-либо заслуженному протоіерею или лицу монашествующему, хотя бы и незаслуженному. У этого преосвященнаго, очевидно, была своя, особенная расцѣнка людей— не по годамъ службы и не по цвѣту духовенства.

Съ свѣтскими властями пр. Іеремія, вообще говоря, не ладилъ, да и трудно было ему, съ его характеромъ и принципами, ладить въ такихъ случаяхъ, когда они, какъ напримѣръ тогдашній нижегородскій губернаторъ, кн. Урусовъ, вмѣшивались въ церковныя дѣла. Разсказывали, напр., такой случай. Пріѣзжаетъ пр. Іеремія служить литургію въ нижегородскій ярмарочный соборъ. Ему подаютъ облаченіе не то, какое онъ назначилъ, а другое, и на вопросъ, почему—не предназначенное имъ, отвѣчаютъ, что таково распоряженіе г. начальника губерніи. Говорили, что изъ-за этого случая возникла непріятная переписка между архіереемъ и губернаторомъ, и дѣло чуть ли не доходило до Петербурга. А все это произошло отъ того, что нижегородскіе губернаторы всегда (еще до появленія

---

[1]) При посвященіи моего отца во священника, пр—ый выразился, какъ намъ передавали, такъ: „много лѣтъ я архіерействую, но такого ставленника имѣю только въ первый разъ".

положенія объ усиленной охранѣ) считали себя полновластными хозяевами на нижегородской ярмаркѣ, въ томъ числѣ и въ тамошнемъ соборѣ. Да и въ городѣ, точно нарочно для искушенія ихъ, губернаторскій домъ находился, какъ и теперь находится, въ крѣпости какъ разъ противъ каѳедральнаго собора (тоже въ крѣпости), наводя губернаторовъ на различныя размышленія, при чемъ естественно являлось поползновеніе дать архіерею почувствовать силу губернаторской власти и попытаться хоть немного похозяйничать въ архіерейской области, символъ которой (каѳедральный соборъ) ежеминутно мозолилъ имъ глаза, какъ символъ власти чужой, совершенно отъ нихъ независимой. Положеніе дѣйствительно несовсѣмъ естественное, тѣмъ болѣе, что архіерейскій домъ помѣщался какъ разъ противъ театра, на одной изъ ближайшихъ, правда, къ крѣпости и собору улицъ. Не находили это натуральнымъ и жители города. Въ то время острили, спрашивая: гдѣ живетъ губернаторъ? противъ собора. А гдѣ архіерей? противъ театра. Такъ было при пр. Іереміи, когда прямо противъ архіерейскаго его дома стоялъ старый деревянный театръ, потомъ сгорѣвшій. Сгорѣлъ онъ дотла на глазахъ пр. Іереміи, который, говорятъ, благословлялъ бушующее пламя. Теперь театръ уже каменный и находится совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ.

Этотъ преосвященный оберегалъ духовенство отъ нападковъ помѣщиковъ и свѣтскихъ властей. И съ моимъ отцомъ былъ одинъ такой случай. Судебныя власти старались всячески вывѣдать у моего отца о причинахъ смерти одной купеческой жены, духовной его дочери, напутствованной имъ предъ кончиною. Возникло подозрѣніе относительно неестественной ея смерти, самоотравленія. Отца подвергли допросу въ качествѣ свидѣтеля, старались отъ него узнать, что покойная говорила ему предъ смертью. Отецъ, конечно, отказался отвѣчать на этотъ вопросъ; заявилъ, что можетъ сказать только о томъ, что видѣлъ, а не то, что сообщено ему на исповѣди, въ силу ея тайны. Преосвященный, узнавъ объ этомъ дѣлѣ, призвалъ отца, утвердилъ его въ его рѣшеніи и вдобавокъ вошелъ съ своей стороны въ сношеніе съ судебными властями, при чемъ доказывалъ, что они не имѣютъ права подвергать допросу священника-духовника.

До какой степени онъ оберегалъ достоинство епископскаго сана, высоко и крѣпко держалъ его знамя и чуждъ былъ угодливости предъ сильными міра сего, показываетъ слѣдующій

замѣчательный случай. Къ концу его управленія нижегородской епархіей умираетъ князь—царевичъ грузинскій, одинъ изъ потомковъ грузинскихъ царей, имѣвшій огромное помѣстье въ селѣ Лысковѣ, чуть ли не владѣлецъ всего этого села [1]). Онъ былъ человѣкъ весьма добраго сердца и крайне щедрый, но необузданнаго нрава и крайне страстнаго темперамента. Разсказывали, что кромѣ многихъ и тяжкихъ грѣховъ плоти, на душѣ у него было немало и душегубствъ. Въ необузданномъ гнѣвѣ онъ способенъ былъ убить человѣка, но проходила вспышка и онъ не зналъ, чѣмъ ее загладить, готовъ былъ дать какую угодно награду избитому имъ человѣку, чѣмъ нерѣдко и пользовались, нарочно его раздражая, потомъ убѣгая отъ него и наконецъ, когда проходилъ его гнѣвъ, являясь къ нему за наградой. Итакъ, этотъ именитый князь-царевичъ, по обыкновенному человѣческому суду, великій грѣшникъ, хотя и не безъ добрыхъ дѣлъ, умираетъ. Приглашаютъ пр. Іеремію пріѣхать въ с. Лысково для отпѣванія. А нужно замѣтить, что какъ разъ въ это время (20 сент. 1856 г.) былъ назначенъ Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода зять этого князя грузинскаго гр. Толстой Александръ Петровичъ, однофамилецъ послѣдующаго, столь памятнаго духовному вѣдомству Оберъ-Прокурора, Дм. Андр. Толстого, человѣкъ очень религіозный и набожный, къ тому же хорошо, безъ сомнѣнія, знакомый преосвященному, такъ какъ предъ тѣмъ (въ 1855 г.) былъ начальникомъ нижегородскаго ополченія. Такимъ образомъ, все повидимому располагало къ тому, чтобы приглашеніе было принято, но пр. Іеремія отвѣтилъ на него рѣшительнымъ отказомъ, мотивируя свой отказъ со всею откровенностью приблизительно такъ:

---

[1]) И кромѣ того, онъ имѣлъ домъ, съ огромнымъ мѣстомъ, въ Нижнемъ, вѣроятно на случай своего туда пріѣзда. Въ Нижній князь, дѣйствительно, повременамъ и пріѣзжалъ и очень часто посѣщалъ богослуженія пр. Іереміи; вѣроятно они ему нравились, да и кому они могли не нравиться? Видѣлъ я его однажды въ нашей Сергіевской церкви, когда въ ней служилъ пр. Іеремія, и былъ пораженъ видомъ князя, стоявшаго на лѣвомъ клиросѣ, очень дряхлаго старца, съ слѣдами сильныхъ страстей и весьма бурно проведенной жизни. Городской домъ князя былъ совсѣмъ въ другомъ приходѣ, далеко отъ нашего, и если князь пожаловалъ къ намъ въ церковь, то очевидно только потому, что служилъ въ ней архіерей. Этотъ князь былъ очень богатъ и въ этомъ отношеніи такъ же извѣстенъ въ Нижнемъ, какъ гр. Шереметевъ въ Петербургѣ.—„На счетъ кн. грузинскаго" выражались у насъ въ Нижнемъ такъ же, какъ „на счетъ гр. Шереметева"—въ Петербургѣ.

покойный князь по своей жизни, полной тяжкихъ грѣховъ, не заслуживаетъ почести архіерейскаго отпѣванія, по настоящему слѣдовало бы лишить его и простого христіанскаго погребенія, а потому пусть похоронятъ князя безъ него. Этотъ отказъ отъ поѣздки въ село Лысково молва, и, вѣроятно, не безъ основанія, связывала съ прошеніемъ пр. Іереміи объ увольненіи отъ управленія епархіей. Не многіе преосвященные, будь на его мѣстѣ, поступили бы такъ, какъ онъ. И недаромъ митр. московскій Филаретъ, узнавъ объ удаленіи пр. Іереміи на покой, выразилъ сожалѣніе и прибавилъ при этомъ: нужно бы намъ такихъ людей побольше [1]). Невольно приходитъ на мысль, что живи нашъ покойный владыка въ стародавнія времена, изъ него вышелъ бы замѣчательный патріархъ, подобный нашему земляку, патр. Никону, хотя и съ судьбой, вѣроятно, не во многомъ отличной отъ судьбы послѣдняго.

Предъ самымъ удаленіемъ на покой пр. Іеремія лишился многолѣтняго друга, начиная съ ранней молодости, архіепископа херсонскаго Иннокентія (Борисова), скончавшагося 27 мая 1857 г., слѣдовательно за три недѣли до отставки нашего владыки (17 іюня того же года). Въ одинъ изъ послѣднихъ дней мая вдругъ, въ необычное время, раздаются удары большого соборнаго колокола, насъ семинаристовъ собираютъ въ каѳедральный соборъ на панихиду и мы видимъ скорбное лицо нашего владыки, творящаго поминовеніе о своемъ знаменитомъ другѣ. Мы уже и тогда знали объ ихъ многолѣтней дружбѣ, но конечно не знали того, что стало извѣстнымъ впослѣдствіи изъ обнародованныхъ воспоминаній пр. Іереміи о пр. Иннокентіи [2]). Въ этихъ воспоминаніяхъ встрѣчается весьма характерное сравненіе, обрисовывающее ихъ взаимныя отно-

---

[1]) Пишу по памяти; не ручаюсь за буквальную точность, но мысль передаю вѣрно. Гдѣ-то читалъ, кажется у пр. Саввы, архіеп. тверского въ его обширной автобіографіи (въ Богосл. Вѣстн.).

[2]) Очень много въ высшей степени интересныхъ подробностей относительно обстоятельствъ ихъ жизни и дружбы встрѣчается въ этихъ воспоминаніяхъ. Они напечатаны въ брошюрѣ прот. І. З. Виноградова: „Пр. Іеремія еп. нижег. и воспоминанія его о пр. Иннокентіи, архіеп. Херсонскомъ. Н. Новг. 1886 г.“. Изъ этой брошюры сдѣлано мною подробное извлеченіе въ статьѣ „Церк. Вѣстн.“ 1887 г. № 44. Къ сожалѣнію, у меня нѣтъ теперь подъ руками ни той, ни другой. Замѣчательно, что друзья и товарищи по семинаріи сошлись въ спб. академіи, одинъ какъ инспекторъ ея—Иннокентій (съ 1823—1830 г.), а Іеремія, какъ студентъ (оконч. 1827 г.).

шенія,—одного друга къ другому. Пр. Іеремія сравниваетъ себя съ крѣпкимъ, но безплоднымъ сукомъ, подпирающимъ прекрасную, обремененную плодами яблонь (пр. Иннокентія).

17 іюня 1857 г. пр. Іеремія ушелъ на покой, въ нижегородскій Печерскій монастырь, поступивъ въ число братіи безъ управленія монастыремъ. Неизвѣстно, самъ ли онъ просилъ такъ именно его устроить или такъ рѣшило Высшее Начальство; вѣроятнѣе всего первое [1]). Здѣсь онъ провелъ много лѣтъ въ малой келліи, съ очень маленькою церковью, съ послушникомъ іеродіакономъ Никономъ (впослѣдствіи архим. и экономомъ с.-петербургскаго митрополичьяго дома, при митр. Палладіѣ), совершалъ въ этой церкви богослуженія, какъ простой священникъ, никогда не выходилъ изъ монастыря, въ теченіе многихъ лѣтъ, и долгое время не принималъ у себя никого изъ посѣтителей, но потомъ началъ принимать, принялъ и меня, впрочемъ уже не ранѣе, какъ черезъ 10 лѣтъ послѣ удаленія на покой, когда я былъ уже профессоромъ С.-Петербургской Академіи, сейчасъ же узналъ, былъ очень привѣтливъ и даже просилъ меня прислать къ нему моего отца для бесѣды о духовной жизни. Черезъ нѣсколько лѣтъ пр. Іеремія переселился изъ Печерскаго монастыря въ другой, нижегородскій же, Ѳедоровскій (Городецкій), а потомъ въ Благовѣщенскій, находящійся въ самомъ Нижнемъ. Здѣсь онъ и скончался 6 дек. 1884 г., 83 лѣтъ, въ схимѣ, съ именемъ Іоанна, пробывъ на покоѣ цѣлыхъ 27 лѣтъ.

По удаленіи его съ епископской каѳедры намъ нижегородцамъ не доставало великолѣпнаго его архіерейскаго служенія [2]), да и вообще отъ многихъ слышалъ я выраженіе сожалѣнія, что мы лишились такого замѣчательнаго епископа.

---

[1]) Чрезъ нѣсколько времени послѣ его отставки выслана была ему пенсія въ размѣрѣ 1000 р. Въ городѣ возбудила много толковъ одновременная высылка, съ одною почтою, этой пенсіи бывшему нижег. епископу и такой же точно, въ томъ же размѣрѣ, т. е. въ 1000 р., какому-то артисту Императорскихъ театровъ.

[2]) Какъ-то разъ, послѣ удаленія его въ Печерскій монастырь, захожу въ каѳедральный соборъ, въ нижнюю его церковь, въ склепѣ, гдѣ помѣщается прахъ Минина, и вижу архіерейское служеніе. Служившій епископъ показался мнѣ похожимъ на пр., Іеремію, и я очень обрадовался, что опять его вижу, но оказалось, что это былъ апостолъ Сибири, камчатскій архіеп. Иннокентій (Веніаминовъ † митр. московскій), проѣздомъ бывшій въ Нижнемъ и служившій здѣсь литургію. Онъ дѣйствительно очень напоминалъ бывшаго нашего епископа и ростомъ и осанкою и всею фигурою.

Преемникъ пр. Іереміи, пр. Антоній (Павлинскій), магистръ С.-Петербургской Академіи [1]), имѣлъ мало сходства съ своимъ предшественникомъ и наружностью и особенно отличительными чертами характера и духовнаго склада. Правда, онъ былъ представительной, внушительной наружности, высокаго роста, довольно полный собою, крѣпкаго сложенія, но его наружность не имѣла того изящества, которымъ отличалась вся фигура пр. Іереміи, а по характеру онъ былъ спокойный, ровный человѣкъ, доброжелательный, не безъ твердости въ потребныхъ случаяхъ, съ практическимъ складомъ ума, безъ увлеченія идеальными задачами и стремленіями,—словомъ, представлялъ въ значительной степени противоположность своему предшественнику. Нижегородскому духовенству жилось при немъ, конечно, гораздо легче и спокойнѣе, чѣмъ при пр. Іереміи. Къ семинаріи онъ относился не то, чтобы совершенно безучастно, но не проявлялъ и особенной о ней заботливости, по крайней мѣрѣ въ моихъ воспоминаніяхъ не сохранилось никакихъ сюда относящихся фактовъ.

При немъ-то совершилось, въ 1858 году, 21 августа, т. е. въ каникулы того года, когда мы окончили семинарскій курсъ, весьма памятное по своимъ послѣдствіямъ, посѣщеніе семинаріи Государемъ Императоромъ Александромъ II. Разсказывали тогда, что Государь, нѣсколько разъ проѣзжая мимо семинаріи, виднаго, даже красиваго зданія, находящагося на пути Его выѣздовъ изъ губернаторскаго дома,—временнаго Его мѣстопребыванія,—заинтересовался зданіемъ семинаріи и на обѣдѣ, данномъ нижегородскимъ властямъ и представителямъ города, спросилъ пр. Антонія: семинарія ваша хороша снаружи, а какъ она внутри? Преосвященный будто бы отвѣчалъ, что внутреннимъ ея благоустройствомъ похвалиться не можетъ, но судя по отпускаемымъ на нее небольшимъ средствамъ, она содержится въ должномъ порядкѣ. Государь при этомъ замѣтилъ, что намѣренъ ее посѣтить. Посѣщеніе это состоялось 21 августа, въ 4 часа дня, и было очень неблагополучно для семинаріи. Это было во время каникулъ, а въ каникулярное время, при совершенномъ отсутствіи воспитанниковъ, какъ своекоштныхъ, такъ и казеннокоштныхъ, въ се-

---

[1]) Іером. Антоній (Павлинскій), новг., 14-й маг. спб. акад., IX к. (1831), 1831—инсп. калуж. сем., 1840—рект. новгор. сем., 1852—викар. еп. острогож., 1853—вик. старорус., 1854—еп. архангел., 1857—еп. нижегор., 1860—волынскій, 1862—архіепископъ, 1866—архіеп. владимірскій.

минаріи царствовало обыкновенно полное запустѣніе; порядка и чистоты было меньше, чѣмъ даже въ учебное время. Классы и жилыя комнаты запирались, больница, за отсутствіемъ больныхъ, превращалась въ кладовую мебели и другого домашняго скарба. Такъ приблизительно было и на этотъ разъ, при Высочайшемъ посѣщеніи. Впрочемъ, вѣроятно, классныя комнаты были открыты и нѣкоторыя изъ жилыхъ, которыя хотѣли показать Государю, но несомнѣнно не всѣ, потому, что, какъ разсказывали, Ему угодно было обратить вниманіе на нѣкоторыя помѣщенія, которыя оказались запертыми и едва ли приготовлены были даже ключи на случай ихъ осмотра, больница же несомнѣнно была заперта и имѣла несвойственный ей видъ. Государь, привыкшій въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ видѣть образцовый порядокъ и чистоту, былъ крайне недоволенъ всѣмъ, что видѣлъ здѣсь [1]), видъ же больницы-кладовой окончательно Его возмутилъ. Передавали, что Государь даже топнулъ при этомъ ногою и сказалъ нижеприведенныя слова, очень нелестныя для семинаріи. На бѣду, пр. Антоній почему-то не присутствовалъ при Высочайшемъ посѣщеніи семинаріи, хотя архіерейскій домъ находится, какъ замѣчено выше, сзади ея и сообщается съ нею калиткою, такъ что достаточно было какихъ нибудь 5 — 10 минутъ, чтобы явиться въ семинарію; но вѣроятно ректоръ Паисій растерялся и забылъ извѣстить преосвященнаго о прибытіи Государя, или пр. Антонія не было въ это время дома. Въ заключеніе своего осмотра, кажется, именно послѣ осмотра больницы, Государь, обращаясь къ ректору, приказалъ передать преосвященному, что Онъ остался очень недоволенъ семинаріей, «такъ и скажите», заключилъ Государь. Передаю исторію этого Высочайшаго посѣщеніи нашей семинаріи на основаніи ходившихъ въ то время разсказовъ, не ручаясь, конечно, за безусловную ихъ вѣрность, что касается всѣхъ частностей. День 21 августа имѣлъ роковыя послѣдствія прежде всего,

---

[1]) А отчасти и то, что слышалъ. Государя разсердилъ еще одинъ изъ моихъ товарищей, окончившій въ этомъ году (1858), въ іюлѣ мѣсяцѣ, вмѣстѣ съ нами, семинарскій курсъ (А—ій). Почему-то онъ былъ, въ это время, гдѣ-то въ семинарскомъ зданіи, попался на глаза Государю и на вопросъ Его: „ты семинаристъ"? далъ глупый отвѣтъ: „ни какъ нѣтъ, Ваше Величество, я окончившій курсъ семинаріи", за что и получилъ нелестное для него названіе, которое осталось за нимъ на всю жизнь, съ прибавкою „царскій".

конечно, для начальства семинаріи, ея ректора, архим. Паисія, который сначала временно былъ устраненъ отъ должности, а потомъ вскорѣ и совсѣмъ уволенъ отъ духовно-учебной службы [1]). Невольно приходитъ на мысль вопросъ, что чувствовалъ бывшій ректоръ нашей семинаріи архим. Аполлоній, тогда еще здравствовавшій, въ званіи настоятеля московскаго Симонова монастыря († 9 окт. 1861 г.), когда узналъ, чѣмъ окончилось Высочайшее посѣщеніе любимаго его дѣтища, нашей семинаріи, на благоустройство которой и приведеніе въ блестящій видъ, въ особенности хозяйственной ея части, онъ положилъ столько силъ и хлопотъ и которую онъ передалъ въ другія руки только 7 лѣтъ тому назадъ (1851 г.).

Черезъ 5 лѣтъ послѣ описаннаго выше событія, Нижегородской семинаріи удалось, наконецъ, возстановить свою репутацію. Въ 1863 г., въ годъ окончанія нашего академическаго курса, опять въ августѣ мѣсяцѣ (2 авг., въ 3 часа дня), Государь Императоръ Александръ II снова удостоилъ своимъ посѣщеніемъ нашу семинарію, подробно ее осмотрѣлъ, вспомнилъ о прежнемъ своемъ посѣщеніи ея и остался на этотъ разъ ею доволенъ. Я былъ тогда въ Нижнемъ, помню, что Государь пріѣзжалъ, вмѣстѣ съ Государыней Императрицей Маріей Александровной, въ нашу Георгіевскую церковь, находящуюся очень близко, почти рядомъ съ семинаріею, но подробностей новаго Высочайшаго осмотра семинаріи не помню,

---

[1]) Устраненъ 8 окт., а совсѣмъ уволенъ (послѣ ревизіи архим. Іакова Кроткова, настоятеля моск. Данилова монастыря) 30 ноября того же 1858 г., съ оставленіемъ за нимъ настоятельства только въ нижег. Благовѣщенскомъ монастырѣ. „Вскорѣ" (по словамъ „Кр. истор. записки ниж. сем." стр. 57—58) „по собственному избранію" онъ удалился настоятелемъ въ бѣдный Густынскій монастырь полтавской губерн., гдѣ провелъ цѣлыхъ 20 лѣтъ, скончавшись преклоннымъ старцемъ". Вѣроятно, „вскорѣ" предложили ему очистить мѣсто для новаго ректора, архим. Ювеналія (Карюкова). А жаль, что не дали о. Паисію окончить дни въ Нижнемъ, въ которомъ онъ прожилъ болѣе 30 лѣтъ. Впрочемъ, онъ оставилъ Благовѣщенскій монастырь въ всякомъ случаѣ не ранѣе осени 1860 г. Въ этомъ году лѣтомъ я былъ у него, когда на каникулы пріѣхалъ на родину студентомъ спб. академіи. Памятенъ мнѣ нашъ разговоръ съ нимъ. О. Паисій спрашиваетъ меня, какъ поживаетъ проф. В. Н. Карповъ, его землякъ, воронежецъ, и почти товарищъ по кіевской академіи (II к. 1825, а Паисій Понятовскій III к. 1827 г.) и продолжаетъ съ полнымъ благодушіемъ: „Что, еще служитъ? Пора бы ему на покой. Вотъ и я все служилъ, да дослужился до того, что мнѣ наконецъ сказали: пора уходить. Служи, да не заслуживайся. Такъ-то".

даже по разсказамъ, вѣроятно потому, что въ нихъ не было ничего выходящаго изъ ряда вонъ, какъ въ первомъ случаѣ. Объ этихъ подробностяхъ можно прочитать въ «Кр. пам. истор. запискѣ Ниж. дух. сем.» стр. 60—61) [1]). Въ ней (см. стр. 60) приведены и характерныя для нашей семинаріи слова тогдашняго Государя Наслѣдника Цесаревича Николая Александровича, при посѣщеніи и подробномъ осмотрѣ имъ Нижег. семинаріи, въ 1861 г. 14 авг.: «зданіе семинаріи, кажется, самое обширное во всемъ городѣ», при чемъ Государь Наслѣдникъ изволилъ прибавить, что Онъ всѣмъ видѣннымъ въ семинаріи доволенъ и сожалѣетъ только о томъ, что не видитъ самихъ ея воспитанниковъ.

Зданіе нижегор. семинаріи, дѣйствительно, очень выдающееся, видное и довольно обширное. По фасаду украшено массивными колоннами (правда изъ оштукатуреннаго кирпича), стоитъ на прекрасномъ мѣстѣ, на широкой площади, прямо противъ воротъ нижегородскаго Кремля, ведущихъ къ каѳедральному собору и губернаторскому дому (носящему у насъ, въ Нижнемъ, названіе дворца, вѣроятно потому, что въ немъ останавливались всегда Высочайшія Особы, во время Ихъ пріѣзда въ Нижній). Наконецъ, домъ семинаріи находится почти на краю высокой горы, съ которой открывается обширный видъ на низменный берегъ Волги. Такая внушительная наружность семинаріи, вызвавъ ожиданіе соотвѣтственнаго внутренняго благоустройства, усугубила невыгодное впечатлѣніе, полученное Императоромъ Александромъ II отъ перваго Его посѣщенія ея въ 1858 г.

Но если наша семинарія находится на очень видномъ

---

[1]) „Встрѣченный при входѣ пр. Нектаріемъ (Надеждинымъ) и начальствомъ семинаріи, Его Величество, направляясь въ залъ, изволилъ спрашивать о благосостояніи семинаріи. Въ залѣ Его Величеству были представлены наставники семинаріи, смотрители и учащіе нижегор. и печерскаго училищъ. Изъ залы Государь прошелъ въ библіотеку, потомъ осматривалъ классы, помѣщавшіеся тогда (часть) въ нижнемъ этажѣ, затѣмъ въ верхнемъ этажѣ изволилъ осматривать спальныя и занятныя комнаты, въ среднемъ этажѣ—комнаты правленія и канцелярію, въ нижнемъ—столовую комнату и наконецъ изволилъ пройти въ больничный корпусъ. Государь вспоминалъ при этомъ и о Своемъ первомъ посѣщеніи семинаріи... Покидая семинарію, Государь изволилъ обратиться къ сопровождавшимъ Его лицамъ съ слѣдующими милостивыми словами: „Что касается до внѣшности семинаріи, то Я нашелъ ее въ гораздо лучшемъ видѣ, чѣмъ прежде. Доволенъ. Благодарю“.

мѣстѣ, то храмъ св. Георгія, при которомъ мой родитель состоялъ священникомъ и жилъ вмѣстѣ съ нами вблизи его, имѣетъ еще болѣе красивое мѣстоположеніе. Онъ стоитъ, почти рядомъ съ семинаріею, на самой вершинѣ очень высокой горы, съ которой открывается обширнѣйшій видъ на все Заволжье, на низменные берега Волги, на нѣсколько десятковъ верстъ, такъ что въ ясный солнечный день можно различать, даже безъ бинокля, церкви города Балахны, находящагося въ 30 верстахъ отъ Нижняго. Да и весь Нижній Новгородъ—одинъ изъ красивѣйшихъ нашихъ русскихъ городовъ. По красотѣ мѣстоположенія онъ не уступаетъ Кіеву, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже превосходитъ его, имѣя съ нимъ большое сходство [1]). Въ этой-то красивѣйшей мѣстности суждено мнѣ было прожить и дѣтскіе и юношескіе годы. Сначала, когда былъ въ училищѣ, бѣгалъ по крутымъ живописнымъ горамъ, спускающимся къ Окѣ, противъ нижегородской ярмарки, которую тоже очень нерѣдко посѣщалъ, когда она была открыта, а потомъ, когда вмѣстѣ съ моимъ поступленіемъ въ семинарію наше семейство перешло въ другую часть города, наслаждался несравненными видами, открывающимися изъ Кремля и вдоль по набережной, отъ нашей Георгіевской церкви до Печерскаго монастыря. Безчисленное множество разъ гулялъ я по этой набережной и никогда не могъ насытиться красотою открывающихся съ нея видовъ. По высокой горѣ разбитъ такъ называемый англійскій садъ, спускаю-

---

[1]) Уступая Кіеву въ отсутствіи южной растительности и благодатнаго климата Малороссіи, а также и памятниковъ глубокой исторической древности, Нижній превосходитъ его болѣе высокимъ мѣстоположеніемъ и болѣе обширнымъ видомъ изъ всѣхъ пунктовъ нагорной стороны на низменные берега двухъ великихъ рѣкъ Оки и Волги, сливающихся у подножія нижегородскихъ горъ. Сходство Нижняго съ Кіевомъ выразилось въ характерныхъ наименованіяхъ и нѣкоторыхъ нижегородскихъ мѣстностей: Почайны и Печоръ (Печерскій монастырь съ лежащимъ близъ него селеніемъ). Неудивительно поэтому, что нѣкоторыя лица, какъ напр. пр. Іеремія, проживъ немало лѣтъ въ Кіевѣ (1830—1843=12 лѣтъ) и вообще на югѣ (на Кавказѣ и Полтавѣ 1843—1851=7 лѣтъ) предпочли остаться въ Нижнемъ, вмѣсто того, чтобы уѣхать въ Кіевъ или куда-нибудь на югъ. Другой примѣръ: архіеп. донской Макарій, пробывъ немало лѣтъ на берегахъ Дона, пріѣзжаетъ кончать свои дни на берега Оки и Волги, въ нижегор. Благовѣщенскій монастырь (+1894), имѣющій очень красивое мѣстоположеніе, при самомъ сліяніи Оки и Волги, противъ знаменитой нижегородской ярмарки.

щійся внизъ къ самой Волгѣ. А внизу широкая рѣка со множествомъ взадъ и впередъ снующихъ по ней пароходовъ. Особенно красивъ былъ видъ съ набережной на Волгу вечеромъ въ сумерки, когда на пароходахъ зажигались огни, а изъ пароходныхъ трубъ поднимались столбы искръ; рѣка, въ тихую погоду, какъ зеркало, вдали на огромное пространство луга, лѣса, деревни и озера, а къ западу, вверхъ по Волгѣ, багровый закатъ солнца, точно опускающагося въ рѣку, вверху же, надъ головою, глубокое небо, усѣянное звѣздами. Сильно чувствовалась красота родной природы, и имѣй я хоть немного способности къ стихотворству, непремѣнно сдѣлался бы стихоплетомъ подобно (упомянутому въ 1 гл.) одному изъ моихъ дѣдовъ.

Мои родители жили очень замкнуто, избѣгая всякихъ знакомствъ, такъ что мои прогулки по набережной составляли почти единственное мое развлеченіе, кромѣ посѣщенія немногихъ моихъ товарищей, одобренныхъ моими родителями. Эти товарищи ходили и къ намъ, но больше я къ нимъ, въ особенности къ В. Я. Рожанскому, съ которымъ сблизился, особенно въ послѣдніе 2—3 года, да еще къ Ѳ. Г. Ел—му, который, тоже послѣдніе 2—3 года, жилъ вмѣстѣ съ однимъ изъ своихъ товарищей, отдѣльно отъ насъ, на квартирѣ.

Кстати о прогулкахъ по нашей дивной набережной и по другимъ живописнымъ мѣстамъ нашего города. Были ли эти прогулки и вообще наслажденіе прекрасной природой роднаго города только развлеченіемъ? Не имѣли ли они еще другого, болѣе серьезнаго для насъ значенія,—воспитательнаго. Широкія, открывающіяся предъ нами картины не возбуждали ли въ насъ идеальныхъ стремленій и думъ, порывовъ къ чему-то высшему мелочей обыденной жизни? Не даромъ «книга природы» ставится въ нѣкоторую параллель съ книгами Откровенія. Не даромъ и монастыри, какъ бы инстинктивно чувствуя вліяніе прекрасной природы на духовную жизнь человѣка, избирали для себя красивѣйшія мѣстности.

Приходъ моего отца — Георгіевскій —тянулся какъ разъ вдоль великолѣпной набережной. Онъ былъ большой по протяженію, простирался до конца города, до самаго Печерскаго монастыря, но количество прихожанъ было невелико и онъ вообще былъ небогатъ. Въ немъ было много казенныхъ зданій: духовная семинарія, консисторія, архіерейскій домъ, городская больница. Были и пустыя, незастроенныя мѣста (гдѣ

теперь Маріинскій женскій Институтъ). Да и прихожане были небогатые люди, а потому доходы причта были очень небольшіе, и не будь въ нашемъ храмѣ чудотворной иконы Смоленской Божіей Матери, приходъ нашъ былъ бы совсѣмъ бѣднымъ. На долю моего родителя выпадало очень много трудовъ по хожденію съ чудотворною иконою по всему городу и служенію многочисленныхъ молебновъ, съ водосвятіемъ и акаѳистами, особенно въ холерное время. Въ такое время труды его усугублялись еще совершеніемъ требъ по напутствованію больныхъ на волжскихъ пароходахъ. Да и въ другое, болѣе благополучное время приходилось нерѣдко отправляться на нихъ съ тою же цѣлію [1]).

Среди прихожанъ, въ первые годы службы отца при Георгіевской церкви, не было выдающихся личностей. Были, впрочемъ, довольно необычные прихожане. Это—актеры стараго городского театра, какъ сказано выше, потомъ сгорѣвшаго. Они помѣщались въ довольно большомъ, деревянномъ, казенномъ домѣ, [2]) и были въ большинствѣ духовными дѣтьми моего отца, который, кстати замѣтить, выражалъ удивленіе, по поводу добраго, религіознаго ихъ настроенія, котораго никакъ не ожидалъ. Нѣсколько позднѣе поселился въ приходѣ богатый купецъ Рукавишниковъ, родной братъ котораго, большой любитель церковнаго пѣнія, завелъ великолѣпный хоръ церковныхъ пѣвчихъ. По всей Россіи собирались въ него лучшіе голоса, что стоило, конечно, большихъ денегъ. Этотъ хоръ пѣлъ и въ нашей церкви и въ другихъ церквахъ города. Мой родитель не долюбливалъ этого хора изъ-за его вычур-

[1]) Дѣло въ томъ, что, въ этой части города, наша Георгіевская церковь была единственная (другой—Троицкой еще не было), которая видна была съ пароходовъ, стоявшихъ противъ нашей набережной. Мы очень боялись за отца, когда его требовали, часто глухою ночью, для совершенія такихъ требъ. Нужно было спуститься съ очень высокой горы внизъ, пройти порядочное пространство среди рабочаго населенія по берегу Волги, затѣмъ плыть въ лодкѣ до парохода, стоявшаго часто довольно далеко отъ берега, подняться на пароходъ по трапу, напутствовать больного, нерѣдко холернаго, и потомъ возвратиться тѣмъ же путемъ домой, нерѣдко пѣшкомъ и безъ провожатаго. Но Богъ хранилъ отца и съ нимъ ни разу не случилось ничего худого.

[2]) Когда сгорѣлъ старый и выстроенъ новый театръ, актеры поселились въ другихъ мѣстахъ и вышли изъ нашего прихода; а старый ихъ домъ проданъ и на мѣсто его выстроено уже каменное зданіе, имѣющее другое назначеніе.

наго,. партеснаго пѣнія, а главное изъ-за той толпы народа, которая, благодаря ему, собиралась въ храмѣ, отнюдь не для молитвы, а просто для развлеченія, какъ въ концертный залъ.

По переходѣ въ этотъ приходъ (изъ прежняго Сергіевскаго), наше семейство, первое время, жило на тѣсныхъ, часто неудобныхъ квартирахъ, потомъ перешло въ деревянный церковный домъ, находившійся въ концѣ города и нашего прихода, далеко отъ церкви. А когда рѣшено было построить новый церковный каменный домъ въ другомъ мѣстѣ, на нашей великолѣпной набережной, вблизи англійскаго сада, пришлось жить опять на наемныхъ квартирахъ. Изъ одной такой квартиры родители проводили меня въ Петербургскую Академію.

Когда мы оканчивали семинарію, наша дальнѣйшая судьба складывалась такъ. Троимъ изъ окончившихъ семинарскій курсъ 1858 г. предстояло отправиться на казенный счетъ въ Казанскую Академію, вызывавшую тогда именно 3 студентовъ изъ нашей семинаріи. Наше семинарское начальство предназначило, изъ 1-го отдѣленія двухъ первыхъ по списку: Н. С. Потоцкаго и А. М. Хитровскаго, а изъ 2-го меня, А. Л. К—го, какъ перваго по списку, за моимъ же отказомъ слѣдующаго за мною, второго—В. Я. Рожанскаго. Ѳ. Г. Елеонскій, какъ третій по списку 1-го отдѣленія [1]), не получилъ назначенія въ академію, а равно и А. И. Смирновъ, окончившій курсъ въ числѣ послѣднихъ студентовъ, 13-мъ [2]).

---

[1]) Въ теченіе всего семинарскаго курса онъ, по большей части, занималъ это мѣсто, впрочемъ иногда и второе среди годичныхъ курсовъ, переходя, однако, изъ класса въ классъ всегда подъ № 3. И. Ф. Спасскій, перешедшій изъ училища въ семинарію первымъ ученикомъ, окончилъ ее подъ 5 № и ни въ какое высшеее учебное заведеніе не поступилъ; дальнѣйшая его судьба мнѣ неизвѣстна.

[2]) Такъ низко онъ окончилъ отчасти потому, что мало занимался своимъ дѣломъ, отчасти за поведеніе. Весьма замѣчательна дальнѣйшая судьба этого даровитаго моего товарища. Замѣченный еще въ семинаріи въ нетрезвомъ поведеніи, онъ продолжалъ вести такую же жизнь и по окончаніи семинарскаго курса и, наконецъ, дошелъ до того, что попалъ въ писари къ становому приставу, въ какомъ-то селѣ. Но здѣсь, на его счастье, обратила на него вниманіе гувернантка одного помѣщика, жившаго въ своемъ имѣніи въ томъ же селѣ. Разсказывали, что, встрѣтившись какъ-то разъ, съ А. И. С—мъ, она неожиданно вступила съ нимъ въ разговоръ и начала говорить на тему о томъ, какъ не стыдно ему, какъ она слышала, такому даровитому человѣку, такъ вести себя. Ея слова такъ подѣйствовали на него, что онъ пересталъ пить, познакомился съ нею, женился, поступилъ въ казанскій универ-

Изъ всѣхъ же студентовъ нашей семинаріи, курса 1858 г., получили потомъ высшее образованіе въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ по нашему 2-му отд. шесть человѣкъ (кромѣ меня, А. Л. К. и В. Я. Рожанскаго)—А. И. Смирновъ (въ каз. унив.), М. М. Добротворскій, [1]) П. А. Румянцевъ [2]) и П. Ѳ. Лебедевъ, [3]) изъ 1-го же отд. только три (Н. С. Пот--ій [4]), А. И. Хитр—ій [5]), посланные въ Каз. Акад., и Ѳ. Г. Елеонскій), слѣдовательно вдвое меньше противъ нашего, если не считать 2-хъ вышедшихъ изъ 1-го отд. ранѣе окончанія полнаго семинарскаго курса, для поступленія въ

ситетъ, блестяще окончилъ въ немъ курсъ, оставленъ при университетѣ и потомъ занялъ каѳедру философіи. Съ Ап. И. С—мъ мы ни разу не видались по окончаніи семинаріи, но въ послѣдніе годы своей службы, будучи уже ординарнымъ профессоромъ, онъ вспомнилъ о мнѣ, прислалъ мнѣ письмо и фотографическую свою карточку, я отвѣтилъ ему тѣмъ же, а затѣмъ онъ вскорѣ скончался.

[1]) М. М. Добротворскій поступилъ въ медицинскую академію, былъ военнымъ докторомъ гдѣ-то въ Сибири. Живъ ли, неизвѣстно. Онъ изъ даровитаго семейства Добротворскихъ, родной братъ знаменитаго И. М. Добротворскаго, бывшаго профессора казанской академіи и казанскаго университета. Мой товарищъ М. М. Добротворскій всегда занималъ въ нашихъ семинарскихъ спискахъ третье мѣсто, подъ этимъ же № окончилъ и семинарскій курсъ.

[2]) П. А. Румянцевъ, 7-й студентъ, по списку, поступилъ сначала, черезъ два или три года, по окончаніи семин. курса, въ кіевскую акад., перешелъ потомъ въ кіевскій университетъ на медицинскій фукультетъ, былъ военнымъ докторомъ, скончался.

[3]) П. Ѳ. Лебедевъ, 14-й нашъ студентъ, человѣкъ замѣчательной энергіи, удивлявшій насъ тѣмъ, какъ онъ готовился къ поступленію въ спб. педагогическій, старый институтъ, въ который и поступилъ. Потомъ, когда институтъ былъ закрытъ (1859 г.), онъ перешелъ въ спб. университетъ на историко-филологическій факультетъ, гдѣ и окончилъ курсъ очень успѣшно, былъ потомъ учителемъ и инспекторомъ петрозаводской гимназіи, вышелъ въ отставку и доселѣ здравствуетъ, живя въ Петрозаводскѣ вмѣстѣ съ сыномъ. Готовясь къ экзамену для поступленія въ спб. педаг. институтъ, онъ не ходилъ даже обѣдать, въ перерывѣ между уроками (12—2 часа дня), все это время употреблялъ на изученіе математики, новыхъ языковъ и др. предметовъ. Ту же энергію онъ обнаруживалъ и въ Петербургѣ, добывая средства для жизни уроками, которыхъ было у него много.

[4]) Н. С. Потоцкій 11-й маг., 1862—1873—препод. тобольской сем., 1873—1877—ея ректоръ, +1877 г.

[5]) А. М. Хитровскій 2-й маг., препод. саратовской сем. до 1867 г., а потомъ самарской,+1869 г.

университетъ: Н. Касаткина [1]) и П. Ив. Покровскаго [2]). Зато 1-е отдѣленіе дало впослѣдствіи двухъ епископовъ, не получившихъ академическаго образованія: Өедора Доримедонтовича Счастнева [3]) и Александра Петровича Соболева [4]).

Отказъ мой отъ посылки въ Казанскую Акад. произошелъ при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Года за 2—3 предъ окончаніемъ сем. курса, я былъ очень напуганъ постигшею меня серьезною болѣзнью дыхательныхъ вѣтвей — сильнѣйшимъ бронхитомъ или даже плевритомъ, задыхался, могъ дышать не иначе, какъ съ большимъ трудомъ, обращался къ хорошему доктору, который очень меня напугалъ [5]), но потомъ помогъ, а затѣмъ цѣлый годъ я лечился самъ: пилъ парное молоко, морковный сокъ и пр. Когда полегчало, задумали мы съ В. Я. Рожанскимъ, за годъ до окончанія полнаго семинарскаго курса, отправиться на свой счетъ въ Кіевскую Академію, гдѣ былъ профессоромъ его родственникъ (кажется, двоюродный дядя) знаменитый И. М. Скворцовъ. Это предпріятіе особенно сблизило насъ, хотя мы всегда были дружны; В. Я. Р—кій, очень остроумный, веселый, отчасти замѣнялъ мнѣ тогда давняго моего друга Ө. Г. Ел., который учился въ другомъ отдѣленіи, да и жилъ тогда не у насъ, а на отдѣльной квар-

---

[1]) Судьба его мнѣ неизвѣстна.

[2]) П. И. Покровскій, шуринъ П. И. Раева († митр. Палладія), окончилъ курсъ въ москов. унив. по мед. фукультету, былъ докторомъ въ Москвѣ, въ одной изъ больницъ. Когда я служилъ въ моск. акад., не разъ бывалъ у него. Сконч.

[3]) Ө. Д. Счастневъ, 10-й по списку студ. ниж. сем., въ монашествѣ Евөимій, нынѣ епископъ Енисейскій и красноярскій (1860 г.—свящ., 1892—протоіерей, 1893—постриж. въ монаш., 1894 — архим. и настоят. Спасо-Преображ. мон. въ г. Арзамасѣ, 1897—вик. еп. новгородсѣверскій, 1898—еп. енисейскій). Здравствуетъ.

[4]) А. П. Соболевъ (по сем. списку 39-й), въ монашествѣ Алексій, былъ епископомъ вологодскимъ. До постриженія въ монашество былъ священникомъ при нижег. Покровской церкви, при которой былъ нѣкогда свящ. и П. И. Раевъ († митр. Палладій). А. П. Соболевъ, очень видный собою и представительный, держалъ себя, будучи священникомъ, съ большимъ тактомъ. Вѣроятно, благодаря этому, да еще митр. Палладію, который былъ его (вмѣстѣ съ Ө. Д. Счастневымъ) наставникомъ въ семинаріи, онъ и выдвинулся на такой видный постъ. Сконч.

[5]) Фонъ-Путренъ, главн. докт. Мартыновской городской больницы. Осмотрѣвъ меня, онъ замѣтилъ: „сдѣлаю, что могу". Изъ этихъ словъ я заключилъ, что мое дѣло плохо. Докторъ приписалъ мнѣ рвотный пластырь, который велѣлъ положить на грудь. Пластырь значительно мнѣ помогъ.

тирѣ. Мой новый другъ написалъ въ Кіевъ письмо и мы съ нетерпѣніемъ ждали на него отвѣта. Отвѣтъ, наконецъ, былъ полученъ, но такой охлаждающій нашъ пылъ, что пропала у насъ всякая охота попытаться счастья, не смотря на мечты, въ особенности мои, о теплой, поэтической Малороссіи. И мы рѣшили терпѣливо ждать полнаго окончанія курса, при чемъ мысль объ академіи меня не покидала, но куда ѣхать, въ какую академію? Казань страшила меня своимъ, какъ мнѣ говорили, болотнымъ климатомъ, а главное, мнѣ сообщили, что зданіе Казанской Академіи имѣетъ амосовское отопленіе, весьма вредное, по своей сухости, для такихъ слабогрудыхъ, какъ я. А потому, предвидя предложеніе ректора о назначеніи меня, въ числѣ другихъ товарищей, въ эту академію на казенный счетъ, рѣшился отказаться отъ этого назначенія и сообщилъ объ этомъ своему другу, при чемъ прибавилъ, что намѣренъ ѣхать черезъ годъ въ Петербургскую Академію и что буду очень радъ, если и онъ поѣдетъ со мною. Петербургъ же, хотя и былъ извѣстенъ мнѣ по своему, тоже болотному климату, но привлекалъ меня, какъ столица; по крайней мѣрѣ, думалъ я, повидаю ее, если суждено мнѣ недолго жить. В. Я. Р—кій отвѣтилъ на мое предложеніе какъ-то уклончиво, или даже совсѣмъ не отвѣтилъ. Во всякомъ случаѣ, съ тѣхъ поръ онъ началъ вести себя въ отношеніи ко мнѣ довольно двумысленно [1]). Такъ и окончилась наша дружба; хотя мы остались въ добрыхъ отношеніяхъ, но прежней дружбы уже не было.

Предъ окончаніемъ семинарскаго курса ректоръ архим. Паисій три раза призывалъ меня къ себѣ, настойчиво предлагая отправиться на казенный счетъ въ Казань, но всякій разъ я рѣшительно отказывался отъ этого лестнаго предло-

---

[1]) Въ душѣ, очевидно, онъ рѣшился ѣхать въ Казань, если ему, какъ слѣдующему за мною по списку, сдѣлаютъ это предложеніе, послѣ моего отказа, но прямо этого мнѣ не заявилъ, а я изъ деликатности не хотѣлъ приставать къ нему, вызывать на откровенность. Въ сущности я не имѣлъ ничего противъ его намѣреній, которыя въ послѣднее время началъ подозрѣвать, хорошо понимая, что было бы слишкомъ большою съ его стороны жертвою, въ пользу нашей дружбы и давней мечты о совмѣстномъ обученіи въ академіи, отказаться отъ поѣздки на казенный счетъ въ Казань. Непріятно было одно—недостатокъ откровенности съ его стороны,—откровенности, которой я ждалъ, но такъ и не дождался. Окончили мы курсъ, не проронивъ ни слова о занимавшемъ насъ обоихъ предметѣ.

женія, въ виду слабости здоровья. Тогда онъ призвалъ слѣдующаго за мною по списку В. Я. Р—го, который принялъ предложеніе и блестяще, первымъ магистромъ, окончилъ курсъ въ Казанской Академіи въ 1862 г.

Мнѣ, однако, очень не хотѣлось ѣхать въ академію одному. Настроенный на совмѣстной съ товарищемъ поѣздкѣ туда и разочарованный въ новой дружбѣ, я вспомнилъ старую,—самаго стараго друга и близкаго родственника, Ѳ. Г. Елеонскаго и увлекъ его за собою. Когда явилась у насъ мысль о совмѣстной поѣздкѣ въ Петербургъ, не помню; вѣроятно тогда, когда я окончательно рѣшилъ отказаться отъ поѣздки въ Казань. Въ концѣ концовъ все вышло лучше, чѣмъ можно было ожидать. И случись какъ-либо иначе, С.-Петербургская Академія едва ли получила бы Ѳ. Г. Ел—каго, впослѣдствіи прекраснаго профессора, очень солиднаго и трудолюбиваго ученаго библеиста. По собственной инициативѣ, онъ едва ли рѣшился бы ѣхать въ академію, да и матеріальныя средства тутъ играли большую роль, а вдвоемъ все казалось какъ-то легче и удобнѣе, наконецъ, и моимъ родителямъ было пріятнѣе отпустить меня въ дальнюю сторону не одного.

Когда ректоръ архим. Паисій въ послѣдній разъ призвалъ меня къ себѣ по дѣлу объ отправкѣ въ Казань и, выслушавъ отъ меня рѣшительный отказъ, спросилъ, что же я намѣренъ дѣлать по окончаніи курса, я заявилъ ему, что черезъ годъ намѣренъ ѣхать въ С.-Петербургскую Академію, даже на свой счетъ, если не удастся на казенный. Въ такомъ случаѣ семинарское правленіе съ удовольствіемъ будетъ рекомендовать васъ въ качествѣ кандидата на казенную вакансію; нужно только подать просьбу о томъ въ канцелярію Оберъ-Прокурора Св. Синода, сказалъ мнѣ ректоръ. То же обѣщаніе дано и Ѳ. Г. Е—му, когда онъ чрезъ нѣсколько времени заявилъ о томъ же.

Конецъ 1858 года провелъ я въ приготовленіяхъ къ поѣздкѣ въ Петербургъ, въ повтореніи пройденнаго семинарскаго курса. Между прочимъ, прочиталъ всю Библію, но почти безъ пользы, больше механически, чтобы прочитать только все и нѣсколько книгъ изъ библіотеки хозяина того дома, въ которомъ мы тогда жили, А. И. Граціанова, бывшаго учителя семинаріи: какой-то словарь церковныхъ писателей, кажется митр. Евгенія, «О ересяхъ и расколахъ въ русской церкви»—Руднева, часть исторіи Карамзина и др. Этотъ годъ принесъ мнѣ

мало пользы—даже для укрѣпленія моего некрѣпкаго здоровья, истомивъ меня ожиданіемъ будущей поѣздки и экзамена, что, при моей нервности, нетерпѣливости и заботливомъ характерѣ, было для меня во многихъ отношеніяхъ далеко не полезно. Гдѣ провелъ этотъ годъ Ѳ. Г. Елеонскій, у насъ ли въ Нижнемъ, или на родинѣ, въ селѣ,—какъ-то вышло изъ памяти. По всей вѣроятности, въ томъ и другомъ мѣстѣ, начало—въ селѣ, вторую же половину года—въ нашемъ семействѣ, въ Нижнемъ.

Въ свое время мы обратились къ преемнику бывшаго нашего ректора, архим. Ювеналію (Карюкову) [1]) съ просьбою рекомендовать насъ въ качествѣ кандидатовъ для поступленія въ Спб. Академію на казенный счетъ, ссылаясь на обѣщаніе его предшественника Паисія. Просьба наша исполнена, но изъ канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода полученъ былъ отказъ, несмотря на отличную рекомендацію данную намъ со стороны семинарскаго начальства. Другого исхода—нельзя было и ожидать послѣ Высочайшаго посѣщенія нашей семинаріи 21 авг. 1858 г. Тогда мы рѣшились ѣхать на свой счетъ «волонтерами».

По полученіи изъ врачебной управы свидѣтельства о состояніи нашего здоровья, предъ отправленіемъ въ Петербургъ, мы явились къ пр. Антонію принять благословеніе. Меня онъ принялъ благосклонно, но не такъ отнесся къ моему товарищу, Ѳ. Г. Ел., давъ ему понять, въ рѣзкихъ неделикатныхъ выраженіяхъ, покоробившихъ меня, что считаетъ его претензію на полученіе академическаго образованія неосновательной [2]). А между тѣмъ, при поступленіи въ академію, какъ увидимъ впослѣдствіи, вышло какъ разъ наоборотъ. Прославленный [3]) въ семинаріи ученикъ чуть не провалился на пріем-

[1]) Іером. Ювеналій (Карюковъ) екатериносл., послѣдній, 30-й магистръ кіевск. акад. XII к. (1845), 1851—инсп. кишинев. сем., 1858—ректь. нижегор. сем., 1968—вик. еп. михайловскій, 1871—еп. архангел., 1877—орловскій, †1882 г.

[2]) Помнится, обращаясь къ Ѳ. Г., онъ спросилъ: „и ты туда же"?.. Въ этихъ словахъ хорошо обрисовался характеръ личности этого преосвященнаго.

[3]) Таково было обо мнѣ мнѣніе семинарскаго начальства, преподавателей и моихъ товарищей, которые охотно признавали мое первенство, но только у нихъ закрадывалось сомнѣніе (замѣчательная черта времени!), дѣйствительно ли я человѣкъ очень дѣльный,—на томъ осно-

номъ экзаменѣ въ Петербургской Академіи, а менѣе славившійся по семинаріи, но даровитый и трудолюбивый ея питомецъ принятъ въ академію довольно высоко по экзаменскому списку.

Эту главу моихъ воспоминаній не могу закончить иначе, чѣмъ и первую. Считаю счастьемъ для себя и моихъ товарищей, что мы учились въ Нижегородской духовной семинаріи, въ старыя добрыя времена. Учились мы при старой, далеко несовершенной программѣ и при старыхъ методахъ преподаванія, дававшихъ намъ много простора для самодѣятельности, при хорошихъ въ общемъ преподавателяхъ и при сильномъ на насъ вліяніи лицъ, стоявшихъ во главѣ мѣстной администраціи (пр. Іаковъ, пр. Іеремія, ректоръ архим. Аполлоній,— первый и послѣдній оставили по себѣ жившія и въ наше время традиціи), наконецъ при воздѣйствіи на насъ прекрасной природы родного города, помогавшей нашему саморазвитію. Учебная программа 1840 года не помѣщала тому, чтобы изъ Нижегородской семинаріи этого періода времени (1840—1867 г. до введенія новаго устава дух. сем.) вышло очень много видныхъ, даже выдающихся дѣятелей на разныхъ поприщахъ служенія церкви, отечеству и наукѣ [1]). Стало быть,

---

ваніи, что не пью вина. „Всѣмъ бы хорошъ нашъ первакъ, говорили они, да только отъ чего онъ не пьетъ“? Очевидно, я не совсѣмъ подходилъ къ тогдашнему семинарскому идеалу.

[1]) Полный перечень ихъ можно читать въ „Кр. истор. пам. зап. ниж. сем.“ А. Тихова (стр. 70—76). Здѣсь мы упоминаемъ только нѣкоторыхъ изъ нихъ, не касаясь ни тѣхъ, которые учились въ семинаріи до 1840 г., ни тѣхъ которые окончили въ ней курсъ послѣ 1867 г. Перечисляемъ ихъ по порядку семинарскихъ курсовъ. *1842* года: прот. *А. П. Владимірскій* (1-й маг. I курса казан. академіи), проф. казан. унив. и ректоръ казан. академіи въ теченіе 25 лѣтъ (1871—1896); *1848*—первые студенты семинаріи: *Н. И. Глоріантовъ* (2-й маг. спб. акад.) и прекрасный ея проф. физики, прот. *П. А. Матвѣевскій*, извѣстный многочисленными и цѣнными богословско-литературными трудами, *П. И. Раевъ* († спб. митр.), *И. Я. Охотинъ* († пр. Іустинъ, архіеп. херсонскій); *1850*—*М. И. Лузинъ* († пр. Михаилъ, еп. курскій), выдающійся проф. моск. акад. и ректор. кіевской, авторъ многихъ замѣчательныхъ ученыхъ трудовъ (противъ Ренана, Толковое Еванг. и др.), *Л. П. Полетаевъ* (пр. омскій Григорій) 1-й маг. казанской акад., а потомъ долгое время, 13 лѣтъ, ея проф. по Св. Пис., *1852*—*И. М. Добротворскій* (1-й маг.), знаменитый проф. казан. академіи по расколу, проф. и деканъ каз. унив., *А. И. Лиловъ* (2-й маг.), бакалавръ казан. акад., выдающійся преподаватель психологіи и палеонтологіи, 20 лѣтъ потомъ служившій по Мин. Нар. Пр. на Кавказѣ;

дѣло не столько въ программѣ, сколько въ личностяхъ ее выполняющихъ. Удачный выборъ лицъ, въ особенности начальствующихъ и бережное, къ достойнѣйшимъ изъ нихъ отношеніе часто спасаютъ все учебно-педагогическое дѣло, въ противномъ же случаѣ его губятъ.

А. Катанскій.

Н. А. Виноградовъ, конкуррентъ И. М. Д—го по успѣхамъ, изъ богосл. класса вышедшій (1851 г.) въ казанскій унив., его проф. и знаменитый по всей Волгѣ докторъ (казанскій Боткинъ); *1856—П. В. Знаменскій,* знаменитый проф. казанской акад., ея историкъ и авторъ многихъ капитальныхъ трудовъ; *1858—А. Л. Катанскій, Ѳ. Г. Елеонскій,*—засл. проф. спб. акад. *В. Я. Рожанскій,* бакк. казан. акад., *Ап. Ив. Смирновъ,* проф. казан. унив.; *1864—В. А. Снегиревъ,* извѣстный проф. казан. акад. по психол., читавшій лекціи и въ казан. унив., *Я. А. Богородскій,* заслуж. проф. казан. акад. по библейской исторіи. Сюда же можно причислить и воспит. нижегор. сем. 1846 г. прот. *В. И. Вербицкаго,* извѣстнаго алтайскаго миссіонера, просвѣтившаго до 2100 инородцевъ св. крещеніемъ († 1890), родственника и продолжателя еще болѣе извѣстнаго миссіонера *С. В. Ландышева,* также изъ питомцевъ нижег. сем. (въ 1836 г. онъ вышелъ изъ философскаго класса; въ 1843 выдержалъ экзаменъ на студента сем.). Сконч. 1882 г.

Къ отношенію между гносеологіей и метафизикой.

Критическая философія Канта утвердила пріоритетъ гносеологіи предъ метафизикой.

Повидимому, такая точка зрѣнія является безспорной. Въ самомъ дѣлѣ, повидимому, нельзя себѣ представить ничего справедливѣе Кантовскаго упрека по адресу предшествующей ему философіи, что она дѣйствовала наудачу, безъ яснаго сознанія тѣхъ силъ, которыми она располагаетъ, и тѣхъ границъ, которыя ей поставлены. Мысль, что прежде чѣмъ взяться за какую-либо работу, необходимо убѣдиться въ томъ, способны ли мы ее исполнить, представляется совершенно безспорной. Предварительное разрѣшеніе этого вопроса обѣщаетъ для нашего знанія крупныя выгоды, будетъ ли это рѣшеніе отрицательнымъ или положительнымъ. Въ случаѣ отрицательнаго рѣшенія вопроса, мысль освободилась бы отъ неразрѣшимыхъ и потому безполезныхъ вопросовъ и сберегла бы силы для другой, болѣе плодотворной работы. Въ случаѣ же положительнаго рѣшенія, если за нашею мыслью будетъ признана хотя бы ограниченная способность познанія предметовъ, составляющихъ содержаніе метафизическихъ проблемъ, для метафизическаго знанія должны открыться новыя перспективы. Разъ найдено то или другое положительное рѣшеніе гносеологической проблемы, метафизическая мысль сразу становится на твердую почву. Съ этихъ поръ она будетъ руководиться яснымъ сознаніемъ своихъ силъ, сознаніемъ того, чтó она можетъ и чего не можетъ, отчетливо представляя тѣ предѣлы, чрезъ которые ей не дано перешагнуть. Конечно, весьма возможно, что ей придется испытать нѣкоторыя разочарованія и понести извѣстныя потери. Но

разставшись съ тѣмъ, чѣмъ она, въ сущности, не по праву пользовалась, что́ было для нея лишь призрачнымъ обладаніемъ, она тѣмъ вѣрнѣе будетъ владѣть остальнымъ. Опираясь на отчетливое представленіе о средствахъ и предѣлахъ нашей познавательной способности, метафизика можетъ точнѣе опредѣлить свою область и получить характеръ законченной и завершенной науки.

Такимъ образомъ, гносеологическая проблема, повидимому, естественно выдвигается на первый планъ, и отъ ея разрѣшенія существеннымъ образомъ зависитъ судьба всѣхъ другихъ философскихъ проблемъ и особенно проблемъ метафизическихъ. Къ нимъ, собственно, и нельзя приступить, не имѣя тѣхъ или другихъ гносеологическихъ воззрѣній. И хотя старая, до-кантовская, философія была довольно далека отъ сознанія такого основного значенія теоріи познанія и не заботилась о предварительномъ возведеніи прочнаго гносеологическаго базиса, однако безъ тѣхъ или другихъ гносеологическихъ предпосылокъ и она не обходилась. Да, въ сущности, безъ такихъ предпосылокъ не можетъ обойтись ни одинъ актъ мышленія. Обычное, такъ называемое, наивное міровоззрѣніе, которымъ люди руководятся въ своей практической жизни, очевидно, также не обходится безъ извѣстныхъ гносеологическихъ убѣжденій, напримѣръ, что предметы дѣйствительно таковы, какъ они представляются нашимъ чувствамъ, что наши разсужденія не обманываютъ насъ, если они правильно построены и т. п.

Однако, какъ ни безспорны приведенныя соображенія, они недостоточны для того, чтобы утвердить пріоритетъ гносеологіи предъ метафизикой. Прежде всего противъ гносеологіи, какъ основной философской дисциплины, свидѣтельствуетъ то безспорное банкротство, которое потерпѣла философія на этомъ новомъ, гносеологическомъ пути. Какъ извѣстно, Кантъ возлагалъ на произведенную имъ реформу философіи самыя преувеличенныя надежды. Онъ полагалъ, что «Критика чистаго разума» навсегда покончитъ съ неустойчивостью и разногласіемъ въ области философіи, и философія превратится въ законченную и завершенную науку, къ которой ничего нельзя будетъ ни убавить, ни прибавить (такого идеальнаго состоянія, по мнѣнію Канта, уже достигла логика и отчасти математика). Мы знаемъ, какъ мало дѣйствительное положеніе дѣла соотвѣтствовало этимъ надеждамъ. Разногласія въ

области гносеологіи оказались ничуть не меньшими, чѣмъ въ области метафизики. Такимъ образомъ, на дѣлѣ отъ постановки на первый планъ гносеологической проблемы философская мысль ничего не выиграла. Взявшись за рѣшеніе предварительнаго гносеологическаго вопроса, занявшись, какъ выражается Гегель, «познаніемъ предъ познаніемъ», она оказалась въ этой области такой же безсильной, какою ее Кантъ считалъ въ сферѣ метафизической. Можно даже сказать, что она отъ этого только проиграла, ибо она еще далѣе отошла отъ тѣхъ предметовъ, на которыхъ для нея сосредоточивался непосредственный интересъ. Какъ ни важенъ гносеологическій вопросъ, однако эту важность онъ имѣетъ не столько самъ по себѣ, сколько въ силу того, что рѣшеніе его представляется необходимымъ для «настоящаго» и «дѣйствительнаго», т.-е. объективнаго знанія.

И этотъ результатъ является вполнѣ понятнымъ, ибо гносеологическая проблема, по самому существу своему, представляетъ громадныя затрудненія и запутываетъ нашу мысль въ цѣлый рядъ антиномій.

Прежде всего ясно, что то недовѣріе, которое гносеологія высказываетъ по адресу устремленнаго на объектъ метафизическаго знанія, можетъ быть предъявлено и къ ней самой. «Если, говоритъ Гегель, опасеніе впасть въ заблужденіе вызываетъ недовѣріе къ знанію, то почему же и, наоборотъ, не высказать недовѣрія къ этому недовѣрію и не опасаться того, что этотъ страхъ предъ заблужденіемъ есть уже самое заблужденіе» [1]). Дѣйствительно, побуждаемые сомнѣніемъ въ значимости нашихъ познаній, мы хотимъ изслѣдовать границы нашей познавательной способности. Но можемъ ли мы быть увѣрены въ томъ, что это изслѣдованіе намъ доступно, а не выходитъ за предѣлы нашихъ познавательныхъ силъ? Совершенно очевидно, что сомнѣваться въ этомъ у насъ такое же право, какъ и въ положительномъ содержаніи нашего знанія. Конечно, такое возраженіе справедливо было бы признать слишкомъ утонченнымъ, и мы имѣли бы нѣкоторое право съ нимъ не считаться серьезно, если бы противъ возможности гносеологіи, въ ея обычномъ пониманіи, не говорилъ цѣлый рядъ видимо неопровержимыхъ аргументовъ.

---

[1]) *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, herausgegeb. v. D. Joh. Schulze, Berlin, 1841, стр. 58.

Прежде всего, при знакомствѣ съ гносеологическими теоріями мы встрѣчаемся съ однимъ страннымъ, смущающимъ обстоятельствомъ, которое одно способно подорвать вѣру въ возможность гносеологіи. Это обстоятельство заключается въ томъ, что гносеологическія теоріи обыкновенно измѣняютъ своей цѣли и идеѣ: желая и имѣя въ виду дать одно, онѣ на самомъ дѣлѣ даютъ другое. Гносеологія, по своей идеѣ, является предварительнымъ познаніемъ. Она имѣетъ въ виду изслѣдовать дѣятельность познанія, не касаясь природы его предметовъ. Съ точки зрѣнія такого пониманія гносеологіи, настоящее познаніе остается еще впереди; къ нему можно будетъ приступить съ разрѣшеніемъ гносеологической проблемы. Но на дѣлѣ оказывается, что гносеологія не можетъ удержаться въ тѣхъ узкихъ предѣлахъ, которые она себѣ намѣчаетъ. Желая быть лишь «познаніемъ предъ познаніемъ», она на дѣлѣ даетъ и самое познаніе. Рѣшая гносеологическую проблему, гносеологическія теоріи даютъ въ то же время и рѣшеніе онтологическихъ проблемъ.

Чтобы убѣдиться въ справедливости этого, достаточно будетъ обратиться къ самой извѣстной и разработанной гносеологической теоріи, т.-е. теоріи Канта. На основаніи извѣстнаго рода соображеній Кантъ представлялъ процессъ познанія слѣдующимъ образомъ: матеріалъ познанія, доставляемый ощущеніемъ и, по мнѣнію Канта, лишенный всякой связи и формы, объединяется и формируется нашею познавательною способностію. Чрезъ это вся качественная опредѣленность бытія относилась Кантомъ на счетъ субъективныхъ формъ познавательной дѣятельности. Ясно, что такое рѣшеніе вопроса о познаніи заключало въ себѣ и рѣшеніе вопросовъ онтологическихъ и при томъ рѣшеніе самое радикальное и окончательное. Въ гносеологіи Канта находятъ себѣ отвѣты вопросы о пространственномъ и временномъ порядкѣ бытія, о законѣ причинности, о субстаціальности, взаимодѣйствіи и т. д. Всѣ эти основные элементы, изъ которыхъ построяется извѣстный намъ реальный міръ, являются, съ точки зрѣнія гносеологіи Канта, субъективными формами нашей познавательной способности. Такимъ образомъ, у Канта гносеологія вполнѣ замѣняетъ онтологію и разрѣшаетъ своеобразнымъ способомъ почти всѣ вопросы послѣдней. Но это значитъ, что теорія Канта давала болѣе, чѣмъ она, собственно, имѣла въ виду дать. Поставивъ своею задачею лишь критически обслѣдовать нашу познава-

тельную способность, желая лишь убѣдиться въ свойствахъ орудія познанія, прежде чѣмъ употреблять это орудіе въ дѣло, она, въ дѣйствительности, давала разрѣшеніе вопросовъ бытія, давала, такимъ образомъ, настоящее, а не только предварительное и подготовительное познаніе.

Будетъ ошибочно думать, что такое перешагиваніе за свои естественные предѣлы составляетъ отличительную черту гносеологической теоріи Канта, связано съ ея особенностями. Эта черта принадлежитъ всякой сколько-нибудь разработанной гносеологической теоріи. Новѣйшей теоріи эмпиріокритицизма она принадлежитъ въ такой же степени, какъ ученію Канта. Разрѣшивъ гносеологическую проблему чрезъ отрицаніе принципіальнаго различія между субъективнымъ и объективнымъ, между міромъ внутреннимъ и міромъ внѣшнимъ, отожествивъ, такимъ образомъ, мышленіе и бытіе, эта гносеологическая, по своей идеѣ, теорія является въ то же время теоріей бытія: въ ощущеніяхъ она видитъ ни болѣе, ни менѣе, какъ «міровые элементы» [1]). Такимъ образомъ, повидимому, задача гносеологіи, по остроумному замѣчанію, Гегеля, оказывается въ такой же степени неосуществимой, какъ и рѣшеніе одного схоластика, заявлявшаго, что онъ не прежде войдетъ въ воду, чѣмъ научится плавать.

Но этимъ еще далеко не исчерпывается рядъ тѣхъ затрудненій, съ которыми встрѣчается гносеологія. Не менѣе роковымъ для гносеологіи является то затрудненіе, которое она раздѣляетъ съ логикой и которое можно охактеризовать, какъ регрессъ въ безконечность. Задача гносеологіи заключается въ томъ, чтобы опредѣлить условія и границы истиннаго познанія. Для выполненія такой задачи нужна мыслительная работа. Въ ея правильности мы не можемъ быть увѣрены, пока не испытаемъ и не провѣримъ тѣхъ познавательныхъ средствъ, которыя для нея требуются. Такимъ образомъ, получается безконечный рядъ: всякая работа мысли, всякій актъ ея нуждается въ провѣркѣ, что совершается при помощи новаго акта; относительно этого послѣдняго справедливо то же самое и т. д. безъ конца. Это возраженіе можетъ показаться несерьезнымъ и софистичнымъ, но основательнымъ образомъ преодолѣть его еще никому не удалось, какъ не удалось этого сдѣлать, напримѣръ, относительно знаменитыхъ аргументовъ Зенона противъ

---

[1]) *Махъ*, Анализъ ощущеній, стр. 11.

реальности движенія. Спиноза въ своемъ неоконченномъ сочиненіи по теоріи познанія Tractatus de Intellectus emendatione пытался доказать, что разсматриваемое затрудненіе—призрачное. Для этого онъ пользуется слѣдующей аналогіей. Чтобы ковать желѣзо, нуженъ молотокъ. Чтобы сдѣлать молотокъ, необходимъ опять молотокъ и другія орудія. Дабы имѣть послѣднія, нужны еще новыя орудія и т. д. безъ конца. Но такимъ путемъ мы напрасно бы старались подвергнуть сомнѣнію способность человѣка ковать желѣзо. Такъ же, очевидно, должно обстоять дѣло и въ области познанія. «Подобно тому, какъ въ началѣ люди при помощи врожденныхъ инструментовъ могутъ исполнять легчайшія работы, хотя бы съ трудомъ и несовершеннымъ образомъ, а сдѣлавъ эти послѣднія, другія работы исполняютъ уже съ меньшей затратой труда, такъ точно и умъ своею естественною силою создаетъ себѣ интеллектуальныя орудія, при помощи которыхъ онъ пріобрѣтаетъ силы для совершенія другихъ интеллектуальныхъ дѣйствій, а чрезъ эти дѣйствія—и новые инструменты, или способность дальнѣйшаго изслѣдованія, и такъ идетъ постепенно, пока не достигнетъ вершины мудрости» [1]). Но приводимая Спинозой аналогія имѣетъ весьма приблизительный характеръ. Въ существѣ дѣла и въ самомъ началѣ культуры человѣкъ не былъ лишенъ орудій для производства матеріальныхъ предметовъ. Такія орудія онъ имѣлъ въ членахъ своего тѣла, а затѣмъ въ предметахъ, доставляемыхъ ему непосредственно природой. Напримѣръ, роль перваго кузнечнаго молотка могъ до нѣкоторой степени выполнить твердой породы камень. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ такою дѣятельностію, какъ мысль. Мысль можетъ быть оцѣнена только мыслію же; мыслительной работы никакимъ суррогатомъ не замѣнить. Таким образомъ, соображенія Спинозы отмѣченной нами трудности не устраняютъ [2]).

[1]) Ben. de Spinoza Opera, ed. I. van Vloten et I. P. N. Land, vol. I, pg. 10.

[2]) Нельсону, представителю Фризіанскаго направленія въ современной нѣмецкой философіи, эта трудность представляется настолько серьезной, что онъ только на ней обосновываетъ свое заключеніе о невозможности гносеологіи, въ общепринятомъ смыслѣ слова. Впрочемъ, у него эта трудность формулируется нѣсколько иначе. Проблема теоріи познанія опредѣляется Нельсономъ, какъ „проблема объективной значимости нашего познанія". Разрѣшеніе этой проблемы возможно тогда, когда у насъ будетъ „теоретико-познавательный критерій", „примѣненіе кото-

Съ разсмотрѣннымъ затрудненіемъ имѣетъ нѣкоторое сходство другое, проистекающее отъ того, что гносеологія хочетъ быть свободной отъ всякихъ предпосылокъ. Такое требованіе гносеологіей необходимо предполагается, поскольку она выступаетъ въ качествѣ безусловно пропедевтической дисциплины. Между тѣмъ это требованіе явно нелѣпо и невыполнимо. Еще Аристотель указалъ на то, что всякое доказательство, всякій рядъ мыслей, въ концѣ концовъ, предполагаетъ не доказанное, не доказуемое и не нуждающееся въ доказательствѣ положеніе: иначе пришлось бы восходить по безконечному ряду доказательствъ. То же самое справедливо, конечно, и относительно гносеологіи. И она, разумѣется, не идетъ по безконечной цѣпи доказательствъ, въ пользу чего говоритъ уже самый фактъ ея существованія. И у нея имѣются такія предпосылки, которыя принимаются ею безъ всякаго доказательства. Среди этихъ предпосылокъ имѣетъ особенное значеніе положеніе о различіи субъекта и объекта. Если отбросить это положеніе, то учничтожится самая идея познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и гносеологическая проблема. Познаніе можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ есть субъектъ, «Я», въ которомъ отражается нѣчто такое, что не есть «Я», т. е. объектъ. Иной идеи познанія мы не можемъ составить. Точно такъ же очевидно, что только изъ этой двойственности субъекта и объекта возникаетъ гносеологическая проблема. Послѣдняя именно и сводится къ вопросу о томъ, какимъ образомъ становится доступнымъ субъекту противостоящій ему объектъ [1]).

раго дало бы намъ возможность рѣшить, истинно ли то или другое познаніе или нѣтъ". Но объ этомъ критеріи можно предположить, что онъ или тоже есть познаніе, или не есть познаніе. Въ первомъ случаѣ „онъ принадлежалъ бы къ области проблематическаго", и правильность его, въ свою очередь, нуждалась бы въ провѣркѣ при помощи теоретико-познавательнаго критерія. Если же предположить второе, т. е. что теоретико-познавательный критерій самъ не есть познаніе, то всеже необходимо, чтобы онъ сталъ намъ извѣстенъ. А для того, чтобы его правильно познать, опять нуженъ критерій истины. „Такимъ образомъ, въ обоихъ случаяхъ мы приходимъ къ противорѣчію" („Новыя идеи въ философіи", № 5, *Нельсонъ*, Невозможность теоріи познанія, стр. 65 слл.; срвн. онъ же, Ueber das sogen. Erkenntnisproblem, Göttingen, 1908, стр. 444).

[1]) Устраненіе различія между субъектомъ и объектомъ имѣетъ весьма серьезныя послѣдствія. На точку зрѣнія такого безразличія субъекта и объекта весьма трудно встать, ибо все наше практическое міровоззрѣніе, вся жизнь наша проникнута идеей ихъ противополож-

Но положеніе о двойственности субъекта и объекта можетъ обезпечить за гносеологіей лишь голое право на существованіе. Для опредѣленнаго же разрѣшенія гносеологической проблемы въ положительномъ смыслѣ, для того, чтобы сообщить гносеологической теоріи опредѣленное содержаніе, для этого нужны новыя предпосылки. Для различныхъ гносеологическихъ теорій эти предпосылки, конечно, различны, но онѣ необходимымъ образомъ касаются какъ субъекта, такъ и объекта [1]). Въ гносеологіи до-Кантовской философіи предпосылки относительно объекта играли доминирующую роль, сравнительно съ предпосылками относительно субъекта. Познаніе, его свойства, его характеръ, по мысли до-Кантовской философіи, опредѣлялись свойствами объекта, характеромъ объективной дѣйствительности. Мышленіе разсматривалось, какъ копія, какъ отраженіе дѣйствительности; въ мышленіи, въ отраженномъ видѣ, являлась дѣйствительность со всѣми своими

ности. Но если мы сумѣемъ отъ нея отрѣшиться, то получатся весьма характерное пониманіе дѣйствительности. Вмѣсто двухъ рядовъ—мысли и бытія, получается только одинъ рядъ. При этомъ существо дѣла не мѣняется отъ того, какъ этотъ рядъ будетъ пониматься — по образу субъекта, какъ у Гегеля, или по образу объекта, какъ у Шеллинга. И въ томъ и другомъ случаѣ гносеологическая точка зрѣнія оказывается невозможной, и мысль вращается исключительно въ области онтологіи. Конечно, отвергнутое противопоставленіе субъекта и объекта грозитъ, повидимому, снова возстановиться самымъ дѣломъ мыслителя, который выступаетъ, какъ познающій субъектъ, какъ представитель познанія. Но для философа, отрицающаго различіе субъекта и объекта, открывается возможность иначе формулировать отношеніе мыслителя къ дѣйствительности, чѣмъ чрезъ актъ познанія. У Гегеля, напримѣръ, философія получается, какъ естественное завершеніе дѣйствительности, слѣдовательно, не есть что-то противостоящее дѣйствительности, какъ ея копія, а служитъ естественнымъ продолженіемъ дѣйствительнаго процесса. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что гносеологическая проблема и гносеологическая теорія необходимо предполагаютъ различіе между субъектомъ и объектомъ и, съ отрицаніемъ этого различія, отпадаютъ.

[1]) Только скептицизмъ, т. е. гносеологическая теорія разрѣшающая гносеологическую проблему въ отрицательномъ смыслѣ, можетъ обойтись безъ предпосылокъ, опредѣляющихъ природу субъекта и объекта. Въ этихъ предпосылкахъ скептицизмъ совершенно не нуждается. Онъ потому и приходитъ къ отрицательному разрѣшенію гносеологической проблемы, что для него субъектъ и объектъ—это два неизвѣстныхъ— x и y, лишенныя всякой опредѣленности и лишь противостоящія одинъ другому.

свойствами. Конечно, для того, чтобы такое отраженіе было возможно и чтобы сталъ понятенъ его характеръ, къ предпосылкамъ объ объектѣ должны были присоединиться извѣстныя предпосылки относительно субъекта. Только крайній сенсуализмъ могъ довольствоваться воззрѣніемъ на субъекта, какъ на чисто пассивное, безформенное начало. Но даже Локкъ призналъ необходимымъ надѣлить субъектъ рефлексіей и такой природой, изъ разсмотрѣнія которой онъ могъ бы почерпнуть основные элементы познанія дѣйствительности. Раціоналисты же прямо усвояли познающему субъекту извѣстныя прирожденныя идеи, при посредствѣ которыхъ онъ и могъ пріобрѣсти знаніе объ основныхъ свойствахъ объективнаго бытія.

Тѣ же предпосылки находимъ мы и въ Кантовской теоріи познанія; только у Канта предпосылки относительно субъекта получаютъ полный и рѣшительный перевѣсъ надъ предпосылками относительно объекта. Къ этому, собственно, и сводится различіе Кантовской гносеологіи отъ гносеологіи предшествующей Канту философіи. Въ то время какъ въ до-Кантовской философіи вся опредѣленность познанія, все его содержаніе основывалось на опредѣленности объекта—познаніе разсматривалось, какъ отраженіе объекта въ субъектѣ, Кантъ, напротивъ, перенесъ всю эту опредѣленность въ субъектъ. Характеръ познанія опредѣляется, по нему, свойствами субъекта, присущею послѣднему организаціей; въ субъектѣ заложены основанія, почему предметы познанія являются намъ именно въ такомъ видѣ, а не въ другомъ. Эта произведенная Кантомъ Коперниковская реформа теоріи познанія имѣла ту формальную выгоду, что позволила экономить предпосылки. Въ то время какъ философы до-Кантовскаго времени къ предпосылкамъ объ объектѣ должны были присоединить не менѣе многочисленныя предпосылки о субъектѣ, коими въ субъектъ переносились свойства міра и благодаря коимъ субъектъ превращался въ сокращеніе, миніатюру міра, однимъ словомъ, въ микрокосмъ,—Канту не было никакой необходимости удвоять число своихъ предпосылокъ. Однако, совершенно обойтись безъ предпосылокъ объ объектѣ и онъ не могъ. У него также есть одна единственная предпосылка объ объектѣ, все содержаніе которой исчерпывается утвержденіемъ голаго существованія объекта. Этою предпосылкою является Кантовская идея вещи въ себѣ. Какъ ни бѣдна содержаніемъ эта предпосылка, однако

только благодаря нея ученіе Канта удерживаетъ характеръ теоріи познанія и, съ ея устраненіемъ, превращается въ идеалистическую метафизику [1]).

Такимъ образомъ, ясно, что всякая теорія познанія необходимо предполагаетъ предпосылки относительно субъекта и объекта. По своему содержанію, эти предпосылки входятъ въ область метафизики, касаются сущаго. Отсюда можно сказать, что все содержаніе гносеологическихъ теорій разрѣшается въ элементы метафизическаго свойства и только своеобразный способъ сочетанія этихъ элементовъ сообщаетъ построенію гносеологическій характеръ.

Но всѣмъ этимъ еще не исчерпывается серія тѣхъ трудностей, которыя встаютъ предъ гносеологіей. Можетъ быть, самыя крупныя затрудненія связаны съ предпосылкой относительно различія субъекта и объекта. Мы видѣли, что эта предпосылка составляетъ conditio sine qua non гносеологіи.

---

[1]) См. выше. стр. 529, примѣч. 1. Нужно замѣтить, что произведенное Кантомъ сокращеніе числа метафизическихъ предпосылокъ отразилось невыгоднымъ образомъ на обстоятельности и полнотѣ представленнаго имъ рѣшенія гносеологической проблемы. Несмотря на то, что Кантъ далъ болѣе обстоятельный анализъ познанія, нежели это дѣлали старыя гносеологическія теоріи, его теоріи не достаетъ законченности, въ ней не находятъ отвѣта нѣкоторые вопросы, которые. тѣмъ не менѣе, настойчиво возникаютъ въ нашемъ умѣ. Кантъ даетъ лишь описаніе механизма познанія—разумѣется съ своей точки зрѣнія, но не объясняетъ, какъ такой механизмъ образовался. Указавъ, что факторами, созидающими наше познаніе, служатъ, во-первыхъ, умъ, съ присущими ему апріорными формами дѣятельности, съ другой стороны, вещь въ себѣ, какъ неизвѣстная причина нашихъ ощущеній, Кантъ оставляетъ насъ въ неизвѣстности относительно того, откуда взялись эти факторы. Между тѣмъ философская любознательность этимъ удовлетвориться не можетъ. У насъ неизбѣжно возникаютъ вопросы: откуда появилась столь опредѣленная организація нашего ума, а также откуда возникла таинственная причина нашихъ ощущеній—вещь въ себѣ. Особенно настоятельнымъ представляется первый вопросъ, ибо здѣсь рѣчь идетъ не о голомъ фактѣ существованія, но о существованіи, которое весьма опредѣленнымъ образомъ квалифицировано. Какъ и подъ вліяніемъ какихъ причинъ нашъ умъ воспринялъ ту сложную огранизацію, которая ему предписывается Кантомъ? Оставляя этотъ вопросъ безъ отвѣта, теорія Канта остается незаконченной и вызываетъ во всякомъ непредубѣжденномъ человѣкѣ чувство неудовлетворенности. Поэтому попытки объяснить съ эволюціонной точки зрѣнія теорію Канта оказываютъ, съ формальной точки зрѣнія, ей несомнѣнную услугу, заполняя дѣйствительно существующій въ ней пробѣлъ.

Но, во-первыхъ, эта предпосылка подвергается сомнѣнію, а во-вторыхъ, изъ нея вырастаетъ для гносеологіи новая трудность, которую она можетъ разрѣшить не иначе, какъ апеллируя къ метафизическимъ принципамъ, т. е. вводя въ свое содержаніе новый рядъ предпосылокъ метафизическаго свойства.

Гегель первый подвергъ критическому испытанію противопоставленіе субъекта и объекта и пришелъ при этомъ къ отрицательному результату. По взгляду Гегеля, въ основѣ этого противопоставленія, какъ оно обычно понимается, лежатъ представленія о знаніи, какъ орудіи, при помощи котораго мы овладѣваемъ предметомъ, или средѣ, въ которой преломляется лучъ абсолютной истины. Отвергая эти представленія, какъ «безполезныя», «случайныя» и «произвольныя», Гегель признаетъ обычное противоположеніе субъекта и объекта неправильнымъ. Въ противоположность дуалистическому различенію между субъективнымъ и объективнымъ, Гегель утверждаетъ, что нельзя провести рѣзкой раздѣляющей грани между первымъ и вторымъ, что ихъ нужно разсматривать въ неразрывномъ единствѣ. Соотвѣтственно этому гносеологическая проблема для Гегеля сама собою отпадаетъ, и гносеологія, по нему, борется лишь съ мнимыми затрудненіями [1]).

Воззрѣніе Гегеля на различіе между субъектомъ и объектомъ, вообще не оказавшее замѣтнаго вліянія на гносеологическія теоріи (что объясняется, вѣроятно, слишкомъ абстрактною формою его выраженія), въ новѣйшее время было возстановлено и болѣе обстоятельно аргументировано основателемъ такъ называемой имманентной философіи Вильгельмомъ Шуппе.

Подобно Гегелю, Шуппе обращаетъ вниманіе на неразрывную связь между мышленіемъ и бытіемъ. Мышленіе, совершенно лишенное всякаго содержанія, непредставимо и немыслимо. Но столь же недопустимо, по взгляду Шуппе, и бытіе, которое не является содержаніемъ мысли. Нельзя дать опредѣленія одного, не принявъ во вниманіе другого.

Такимъ образомъ, обычное представленіе мышленія, какъ отдѣльной и независимой отъ объекта дѣятельности,—заблужденіе. Къ этому заблужденію даетъ поводъ, съ одной стороны, ложная аналогія операцій мышленія съ движеніями членовъ

---

[1]) Phänomenologie des Geistes, стр. 57 слл.

нашего тѣла, каковыя движенія, какъ извѣстно, могутъ совершаться и при отсутствіи соотвѣтствующаго предмета (напримѣръ, хватательное движеніе руки въ воздухѣ), а съ другой стороны, естественная склонность нашего ума, не производя полнаго различенія составныхъ частей цѣлаго, тѣмъ не менѣе, считать такое различеніе полнымъ. «По доступному каждому изъ насъ опыту, мы, собственно, знаемъ, что нѣтъ мысли безъ соотвѣтствующаго предмета, ни предмета безъ соотвѣтствующей мысли, однако, это знаніе, говоритъ Шуппе, остается скрытымъ, потому что, говоря о бытіи, мы, естественно, представляемъ бытіе такъ, какъ оно воспринимается и мыслится, но при этомъ опускаемъ признакъ мыслимое, а говоря о мышленіи, опускаемъ объектъ, хотя и имѣемъ при этомъ въ виду опредѣленную мысль, которая заключаетъ въ себѣ всегда и бытіе» [1]).

Вслѣдствіе такого представленія о знаніи и бытіи, какъ двухъ совершенно обособленныхъ членахъ, и возникаетъ гносеологическая проблема. Спрашивается именно о томъ,— разъясняетъ Шуппе смыслъ этой проблемы, — какимъ образомъ дѣятельность мышленія—мыслимая лишь чрезъ включеніе въ нее бытія, но затѣмъ противополагаемая послѣднему въ качествѣ самостоятельной вещи — какимъ образомъ дѣятельность мышленія приближается къ этому несравнимому съ ней бытію и даже его воспринимаетъ и усвояетъ, такъ или иначе при этомъ перерабатывая. Поэтому гносеологическая проблема продуктъ недоразумѣнія. При правильномъ пониманіи познанія гносеологической проблемы не существуетъ. «Кто знаетъ, говоритъ Шуппе, о нераздѣлимости этихъ составныхъ частей — нераздѣлимости, обусловленной уже самымъ понятіемъ ихъ, у того не можетъ явиться мысли выяснять возможность ихъ соединенія, для того, наоборотъ, представляется несомнѣнной невозможность раздѣленія ихъ» [2]).

Если самая гносеологическая проблема есть продуктъ недоразумѣнія, порожденіе нелѣпыхъ и сбивчивыхъ понятій, то, разумѣется, такую же цѣну имѣютъ и различные способы разрѣшенія этой проблемы. Основное заблужденіе, допущенное въ постановкѣ проблемы, неизбѣжно должно войти и въ ея разрѣшеніе. Очевидно, что пока признается дуалистическое

[1]) *Schuppe*, Erkenntnistheoret. Logik, стр. 28.

[2]) Тамъ же, стр. 29.

противоположеніе мышленія и бытія, проблема познанія можетъ быть разрѣшена двояко: или чрезъ устраненіе одного изъ членовъ этого противоположенія, или чрезъ установленіе между ними какого-либо соотвѣтствія. Первый способъ Шуппе приписываетъ матеріализму и абсолютному идеализму, а второй теоретическому реализму. Ошибку матеріализма и абсолютнаго идеализма Шуппе видитъ въ томъ, что, зачеркивая одинъ изъ членовъ дуалистическаго противоположенія, они продолжаютъ мыслить оставшійся членъ такъ же, какъ и прежде, несмотря на то, что все свое содержаніе онъ получалъ лишь вслѣдствіе противоположенія другому, теперь устраненному члену.

Что же касается теоретическаго реализма, противополагающаго субъекту объектъ, какъ независимое отъ сознанія бытіе, то онъ, по мнѣнію Шуппе, стремится къ невозможному и немыслимому. Какимъ бы членомъ противоположенія теоретическій реализмъ ни начиналъ, желая установить общеніе между обоими противоположными членами, онъ одинаково встрѣчается съ непреодолимыми затрудненіями. Если онъ будетъ исходить отъ субъекта, т.-е. отъ сознанія, то ему никогда не придти къ независимому отъ сознанія объекту. Послѣдній въ этомъ случаѣ оказывается непредставимымъ и немыслимымъ, слѣдовательно, вообще несуществующимъ, ибо, по взгляду Шуппе, существованіе, лишенное всякихъ представимыхъ или мыслимыхъ опредѣленій—нелѣпость, ложная абстракція. Если же, наоборотъ, исходить отъ объекта, то никоимъ образомъ нельзя придти къ сознанію. Какъ бы мы ни мыслили независимое отъ нашего сознаніе бытіе, въ видѣ ли совокупности мельчайшихъ матеріальныхъ частицъ атомовъ или въ видѣ непространственныхъ духовныхъ единицъ монадъ, возникновеніе познанія о такомъ бытіи въ субъектѣ является одинаково необъяснимымъ. Будемъ ли мы при этомъ представлять дѣло такъ, что процессы въ нервной системѣ, вызываемые воздѣйствіемъ на наши органы внѣшнихъ предметовъ, *превращаются* въ процессы въ нашемъ сознаніи, или же станемъ думать, что матеріальные процессы въ нервной системѣ *служатъ лишъ поводомъ* къ возникновенію различныхъ датъ сознанія,—и въ томъ и другомъ случаѣ наша мысль наталкивается на непреодолимыя затрудненія.

Выводъ изъ всего этого, по мнѣнію Шуппе, одинъ: необходимо отвергнуть запутывающее нашу мысль въ безысходныя

затрудненія пропивоположеніе субъективнаго и объективнаго, міра внутренняго и міра внѣшняго [1]).

Но если даже отбросить всѣ эти сомнѣнія относительно положенія о различіи между субъектомъ и объектомъ, если принять это положеніе за безусловно истинное, то и тогда гносеологическая теорія оказывается въ тяжеломъ положеніи, выходъ изъ котораго она можетъ найти лишь на почвѣ метафизики. Гносеологическая теорія должна объяснить, какъ возможно для насъ познаніе объективной дѣйствительности. Познаніе какъ разъ стремится возстановить общеніе между субъектомъ и объектомъ, преодолѣть раздѣляющую ихъ пропасть. Въ каждомъ актѣ познанія мы хотимъ какъ бы приблизить къ намъ далекій объектъ, и чѣмъ въ большей степени намъ это удается, тѣмъ болѣе познаніе принимаетъ адэкватный характеръ, тѣмъ болѣе удовлетворяется наше познавательное стремленіе. И однако же въ этомъ приближеніи познающаго субъективнаго акта и познаваемаго бытія должна быть какая-то граница, чрезъ которую нельзя переступить и которая мѣшаетъ ихъ полному совпаденію и тожеству, ибо въ этомъ случаѣ, какъ мы уже видѣли, самое познаніе утрачиваетъ присущій ему характеръ. Такимъ образомъ, предъ гносеологіей выступаетъ труднѣйшая задача—при сохраненіи основного различія между субъективнымъ и объективнымъ рядами—обезпе-

[1]) Результатъ, предъ которымъ послѣ такой реформы оказывается философская мысль, является довольно неожиданнымъ. Разъ для дуалистическаго расщепленія бытія на міръ субъекта и міръ объекта нѣтъ основанія, разъ все однородно, то философская мысль оказывается на точкѣ зрѣнія наивнаго пониманія познанія, когда его объектомъ признается самая внѣшняя вещь, безъ посредства какого-либо внутренняго образа или идеи. Правда, у Шуппе подчеркивается, что все существуетъ лишь подъ формою сознанія. Но нужно имѣть въ виду, что для Шуппе существовать въ сознаніи, это не значитъ быть состояніемъ субъекта, заключеннымъ въ его тѣсную сферу; подъ существованіемъ въ сознаніи Шуппе понимаетъ существованіе въ пространствѣ и времени и вообще во всѣхъ тѣхъ условіяхъ, которыми для насъ характеризуется реальное „объективное“ бытіе. Шуппе отрицаетъ не внѣшній міръ, а скорѣе, міръ внутренній. Его точка зрѣнія лучше выясняется чрезъ сопоставленіе ея съ воззрѣніемъ Авенаріуса, который, какъ извѣстно, возстаетъ противъ интроекціи, т. е. вложенія *элементовъ опыта* внутрь познающаго субъекта, въ его тѣло и нервную систему. И по мнѣнію Шуппе, проекціи ощущеній внѣ, какъ отдѣльнаго отъ нихъ дѣйствія сознанія, не существуетъ: каждое ощущеніе находится тамъ, гдѣ, по обычному воззрѣнію, оно находится лишь кажущимся образомъ.

чить между ними внутреннее тѣснѣйшее единство, или, по крайней мѣрѣ, полное соотвѣтствіе. Разрѣшеніе такой задачи возможно не иначе, какъ чрезъ предположеніе новаго высшаго начала, въ которомъ бы субъективный и объективный рядъ какъ-нибудь объединялись, не теряя въ то же время своей самостоятельности и обособленности, а продолжая существовать въ видѣ параллельныхъ одинъ другому рядовъ. Но допущеніе такого высшаго объединяющаго начала, опять, переноситъ насъ въ область метафизики, ставитъ гносеологію въ зависимость отъ послѣдней, что совершенно противорѣчитъ пропедевтическому характеру гносеологіи.

Этотъ рядъ неразрѣшимыхъ трудностей, или антиномій, въ которыя запутывается теорія познанія, повидимому, неопровержимо свидѣтельствуетъ о ея невозможности. Повидимому, мы должны отказаться отъ всякихъ попытокъ построенія теоріи познанія, отказаться отъ идеала критической философіи и примириться съ догматической философіей, какъ съ единственно возможной формою философіи. Нѣкоторыми этотъ крайній выводъ дѣйствительно и дѣлается, но, кажется, для него нѣтъ достаточныхъ основаній. Дѣло еще не такъ безотрадно, какъ это можетъ представиться подъ первымъ впечатлѣніемъ изложенныхъ выше затрудненій. Вдумываясь въ эти затрудненія, мы убѣждаемся въ томъ, что всѣ они, несмотря на все ихъ разнообразіе, проистекаютъ изъ одного источника, — изъ претензій гносеологіи на безусловный пріоритетъ, на абсолютно пропедевтическое значеніе. Относительно такихъ затрудненій, какъ регрессъ въ безконечность и неосуществимый идеалъ полной свободы отъ предпосылокъ, это ясно само собой. Но и отъ другихъ затрудненій гносеологія тотчасъ освободится, какъ только примирится съ необходимостью для себя заимствованныхъ изъ метафизики предпосылокъ. Такъ, то обстоятельство, что гносеологія не ограничивается тѣмъ, чтобы быть познаніемъ предъ познаніемъ, а вводитъ въ свое содержаніе элементы метафизическаго свойства, является теперь вполнѣ естественнымъ. Точно такъ же ясно, что на почвѣ метафизики можно вполнѣ удовлетворительно обосновать какъ различіе между субъектомъ и объектомъ, такъ и фактъ соотвѣтствія и совпаденія между ними, чему свидѣтельствомъ служитъ гносеологическія воззрѣнія до-Кантовской философіи. Итакъ необходимость обоснованія гносеологіи на метафизикѣ—таковъ подлинный выводъ, къ которому приводитъ насъ настоящее

изслѣдованіе. Однако этотъ выводъ, разумѣется, не устраняетъ того положенія, что и метафизика, въ свою очередь, нуждается въ предпосылкахъ гносеологическаго характера. Въ виду этого, въ окончательномъ выводѣ мы должны признать взаимную связь между гносеологіей и метафизикой и взаимную обусловленность ихъ другъ другомъ. Эта взаимная связь обѣихъ главнѣйшихъ философскихъ дисциплинъ составляетъ безспорный фактъ, съ которымъ мы обязаны считаться. Оцѣнивая съ точки зрѣнія этого факта извѣстныя въ исторіи философіи направленія, мы должны признать идущее отъ Канта направленіе болѣе одностороннимъ, чѣмъ направленіе старой философіи, противъ котораго выступилъ Кантъ. Правда, старая философія не признавала въ полной силѣ значенія гносеологіи для метафизики, но фактически съ гносеологическими предпосылками она считалась и съ прямымъ отрицаніемъ этой зависимости не выступала. Направленіе же, основанное Кантомъ, совершенно отрицаетъ всякую зависимость гносеологіи отъ метафизики и стремится къ невозможному, желая придать гносеологіи абсолютно пропедевтическій, основоположительный характеръ.

Предъ современной философіей встаетъ задача—преодолѣть обѣ эти односторонности какъ до-Кантовской, такъ и Кантовской философіи. Нужно признаться, что эта задача не изъ легкихъ. Не такъ легко построить философскую систему на основѣ взаимной зависимости между метафизикой и гносеологіей. Можетъ даже явиться мысль, что эта задача является невыполнимой, ибо, взявшись за ея осуществленіе, мы, повидимому, неизбѣжно бы вращались въ кругу, основывая гносеологію на метафизикѣ, а метафизику на гносеологіи. Однако нѣтъ основаній такъ мрачно смотрѣть на дѣло. Въ области мысли мы и въ другихъ случаяхъ встрѣчаемся съ видимою наличностью такого круга. Такимъ, напримѣръ, характеромъ отличается отношеніе между синтетическимъ и аналитическимъ методомъ, безъ соединенія и одновременнаго примѣненія которыхъ не обходится никакая научная работа. Мышленіе въ живомъ процессѣ изслѣдованія одновременно анализируетъ и синтезируетъ. Анализъ долженъ возвести сложное явленіе къ простѣйшимъ общимъ принципамъ. Но анализъ оказался бы здѣсь безсильнымъ, не могъ бы справиться съ весьма сложнымъ разнообразіемъ изслѣдуемыхъ предметовъ, если бы ему на помощь не являлся синтезъ. Послѣдній, напередъ конципируя, предвосхищая результаты анализа, исходя изъ этихъ по-

слѣднихъ, даетъ построеніе дѣйствительности и чрезъ то указываетъ путъ анализу, который идетъ регрессивнымъ путемъ тамъ, гдѣ синтезъ шелъ прогрессивнымъ. Конечно, такое предвосхищеніе искомаго и возводимое на его основѣ построеніе имѣетъ чисто гипотетическій характеръ и само нуждается въ провѣркѣ и испытаніи на фактахъ живой дѣйствительности, т. е. предполагаетъ работу анализа. Возможно и совершенно ошибочное предварительное обобщеніе и производимое на его основѣ синтетическое построеніе. Это, конечно, неудача, но такой результатъ не обезцѣниваетъ вполнѣ предыдущей работы. Онъ показываетъ, что истину слѣдуетъ искать въ другомъ направленіи, должны быть сдѣланы новыя попытки, въ которыхъ анализу долженъ опять предшествовать синтезъ, зависящій, однако, отъ результатовъ перваго. Если при такомъ отношеніи между аналитическимъ и синтетическимъ методами научная работа благополучно совершается и приноситъ свои плоды, то посему нѣтъ основаній приходить въ отчаяніе и въ виду отмѣченнаго хиракгера въ отношеніяхъ между метафизикой и гносеологіей. Здѣсь можно даже усматривать благопріятный симптомъ, указаніе на то, что принявъ это своеобразное взаимоотношеаіе между гносеологіей и метафизикой за безспорный фактъ, философія становится на вѣрный путь. Дѣйствительно, истина всегда сложна и чужда односторонности, которая, напротивъ, есть признакъ фикцій, создаваемыхъ нашимъ стремящимся къ упрощенію умомъ. Соотвѣтственно этому, и путь къ истинѣ идетъ не по прямой линіи и не съ одной стороны. Къ истинѣ слѣдуетъ идти сразу въ нѣсколькихъ направленіяхъ, исправляя и контролируя результаты, достигнутые на одномъ пути, результатами, достигнутыми на другомъ.

Но не приводитъ ли такая точка зрѣнія тоже къ догматизму и не оправдывается ли на дѣлѣ высказанное ранѣе опасеніе, что догматизмъ есть единственная возможная форма философствованія? Нѣтъ, упрека въ догматизмѣ эта точка зрѣнія всего менѣе заслуживаетъ. Напротивъ, она отличается наибольшею критичностію, какая только возможна. Эта точка зрѣнія не требуетъ полной свободы отъ предпосылокъ, ибо, какъ мы видѣли, такое требованіе является совершенно абсурднымъ: для всякой работы мысли долженъ быть какой-нибудь исходный пунктъ. Но, предполагая наличность предпосылокъ, наша точка зрѣнія допускаетъ возможность ихъ критическаго испытанія.

Каждое входящее въ систему положеніе можетъ быть и должно быть испытано при помощи всѣхъ другихъ положеній. Высшимъ критеріемъ истины, такимъ образомъ, является согласіе отдѣльныхъ элементовъ между собою и со всѣмъ цѣлымъ. Элементы должны провѣряться цѣлымъ и цѣлое своими элементами. Разумѣется, образъ цѣлаго при этомъ можетъ быть весьма приблизительнымъ, равно какъ и его элементы могутъ быть формулированы не точно. Но тотъ же методъ провѣрки цѣлаго его частями и частей цѣлымъ открываетъ здѣсь возможность новыхъ концепцій, все болѣе и болѣе приближающихся къ полной и совершенной истинѣ.

Формулируя такимъ образомъ сущность критическаго метода въ философіи, мы, конечно, тѣмъ самымъ отказываемся отъ того идеала критической философіи, который былъ выставленъ Кантомъ. Какъ уже указывалось выше, Кантъ расчитывалъ на то, что построенная на основѣ критицизма метафизика превратится въ законченную и завершенную науку, въ родѣ логики или математики. Вѣровать въ исполнимость этого идеала мы не можемъ уже потому, что въ основѣ его лежитъ, какъ мы видѣли, абсурдная концепція критическаго метода, абсурдная концепція гносеологіи, какъ безусловно пропедевтическаго знанія. Но этотъ идеалъ не пріемлемъ и по тѣмъ соображеніямъ, что онъ не считается съ особенностями предмета метафизики.

Ставя для метафизики идеалъ законченнаго и завершеннаго знанія, Кантъ тѣмъ самымъ приравниваетъ метафизику къ частной наукѣ. Идеаломъ всякой частной науки является, дѣйствительно, адэкватное и исчерпывающее выясненіе предмета науки—такое выясненіе, которое бы исключало возможность какихъ-либо дальнѣйшихъ прибавленій и убавленій. Для частныхъ наукъ этотъ идеалъ вполнѣ осуществимъ, ибо каждая изъ нихъ имѣетъ дѣло съ ограниченною областію предметовъ. У метафизики всегда будетъ больше родства съ религіей, чѣмъ съ наукой. Предметъ ея, какъ и религіи, абсолютное. Отсюда становится понятнымъ, насколько неправильно видѣть практически осуществимый идеалъ метафизики въ адэкватномъ и исчерпывающемъ представленіи предмета. Въ такое адэкватное знаніе метафизика не можетъ когда-либо превратиться, она должна остаться лишь болѣе или менѣе приблизительнымъ выраженіемъ абсолютной истины. Но это не должно разсматриваться, какъ ея недостатокъ; это лишь слѣдствіе ея высокой привилегіи имѣть дѣло непосредственно съ абсолютнымъ. Если для

нѣкоторыхъ наукъ и осуществимо адэкватное представленіе ихъ предмета, то на этомъ основаніи нельзя ихъ ставить выше метафизики. На самой высокой ступени имъ дано познать лишь ограниченную истину. Ихъ знаніе, въ сущности, всегда недостаточно и нуждается въ восполненіи чрезъ возведеніе ихъ ограниченнаго предмета къ абсолютному началу, а это можетъ сдѣлать только метафизика. Такимъ образомъ, всѣ науки стремятся къ соединенію съ метафизикой, какъ высшей формой знанія.

Столь же мало послѣ этого насъ должно смущать и разнообразіе исторически извѣстныхъ метафизическихъ ученій. Разъ ограниченный умъ не можетъ адэкватнымъ образомъ постигнуть абсолютное, то, очевидно, должны возникнуть различныя формы такого постиженія, въ зависимости отъ даннаго умственнаго и нравственнаго развитія, отъ особенностей національнаго характера, а также индивидуальной природы философа. Но при всемъ этомъ чрезъ всѣ метафизическія системы проходитъ одно основное стремленіе—стремленіе къ абсолютному началу мысли и жизни.

Исходя изъ такого пониманія метафизики, мы легко можемъ опредѣлить основное направленіе метафизической мысли и чрезъ то и оріентироваться въ сравнительной цѣнности пройденныхъ ею фазъ. Если въ метафизикѣ мысль устремлена на абсолютное, то послѣднее должно получить въ ней значеніе трансцендентнаго объекта, который безконечно возвышается надъ міромъ нашего сознанія; ибо будь абсолютное иммапентнымъ объектомъ, оно потеряло бы свойства абсолютнаго и подпало бы подъ условія ограниченнаго субъекта. Поэтому идея трансцедентнаго объекта относится къ самой сущности метафизики, и дѣйствительно проходитъ чрезъ всю ея исторію. Если философская мысль иногда и отказывалась отъ этой идеи и, признавъ трансцендентный объектъ недоступнымъ для себя, замыкалась въ тѣсную сферу субъекта, то это значило лишь то, что въ метафизикѣ наступалъ моментъ кризиса, моментъ перелома. Такой, напримѣръ, моментъ древняя философія пережила въ эпоху софистовъ и отчасти Сократа, а новая въ эпоху Канта. Такого рода кризисы вызываются тѣмъ, что старое понятіе абсолютнаго уже не удовлетворяетъ философской мысли, абсолютное ей начинаетъ казаться слишкомъ далекимъ и мало реальнымъ. Это сознаніе неудовлетворительности данныхъ формъ метафизики и заставляетъ мысль обращаться къ

субъекту, къ самоизслѣдованію и самоиспытанію, которое, въ концѣ концовъ, завершается тѣмъ, что въ глубинѣ своего собственнаго духовнаго содержанія мыслящій субъектъ почерпаетъ новую, высшую идею абсолютнаго. Какъ только это сдѣлано, кризисъ разрѣшается; съ новой идеей абсолютнаго философская мысль слова выходитъ на поприще объективнаго знанія, въ сферу трансцендентнаго объекта.

Обращаясь къ современному состоянію философіи, мы должны признать, что въ настоящее время философское сознаніе какъ разъ переживаетъ моментъ кризиса. Этотъ кризисъ выражается въ сомнѣніи относительно познаваемости трансцендентнаго объекта и даже относительно самаго его существованія и характеризуется уклономъ мысли въ сторону субъекта, въ сторону гносеологической проблемы. Однако, повидимому, кризисъ современнаго философскаго сознанія близится къ концу. Мысли становится тѣсно въ узкихъ рамкахъ субъекта; она хочетъ того простора, какой ей можетъ дать лишь выходящее за границы субъективнаго сознанія объективное бытіе. Для доказательства этого достаточно сослаться на такія явленія современной философской мысли, какъ имманентная философія, интуитивизмъ, философія Рудольфа Эйкена, философія Анри Бергсона, не говоря уже о явленіяхъ менѣе крупныхъ, однако столь же симптоматичныхъ.

Въ виду такого положенія дѣла, очередная задача философіи въ настоящее время состоитъ, прежде всего, въ окончательномъ преодолѣніи того кризиса, о которомъ только что говорилось. Но это немыслимо безъ идеи Абсолютнаго, какъ реальнаго начала. Убѣжденія въ его реальности мы достигнемъ, если обратимся къ разсмотрѣнію высшихъ формъ нашей духовной жизни. Нужно только углубиться въ эту жизнь, нужно возбудить въ себѣ философское удивленіе, чтобы въ тѣхъ чудесахъ, которыя для насъ перестали быть таковыми по своей обычности, увидѣть присутствіе высшей абсолютной силы. Только руководствуясь этимъ живымъ сознаніемъ Абсолютнаго, философія и можетъ осуществить свою задачу—дать цѣлостное міровоззрѣніе, въ которомъ бы находили свое завершеніе послѣдніе результаты, добытые отдѣльными науками и получали бы удовлетвореніе умственные запросы, возникающіе въ ограниченной сферѣ каждой изъ этихъ наукъ.

В. Бѣляевъ.

Новыя книги.

Marriage in Church and State by the Rev. **T. A. Lacey** (**T. A. Лэси**, Бракъ въ церкви и государствѣ), London 1912; цѣна 5 шиллинговъ, т. е. около $2^1/_2$—3 руб.

Это обширное сочиненіе (въ 240 стр.) представляетъ весьма цѣнную работу и должно быть отмѣчено научною рекомендаціей какъ по важности самаго предмета, такъ и по жизненно-практическимъ интересамъ, связаннымъ съ вопросами брака и развода, которые теперь съ особенною силой выдвигаются у насъ для систематическаго пересмотра и новаго рѣшенія. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ названная книга, написанная съ основательностію и живостію изложенія, представляетъ тѣмъ болѣе полезное пособіе, что разсматриваетъ дѣло и принципіально и всесторонне. Сначала говорится о „бракѣ по порядку природы“, затѣмъ онъ освѣщается „по чину благодати“, „въ законѣ человѣческомъ“ (гуманитарномъ) и „законѣ каноническомъ“ и наконецъ изображается по своему юридически-фактическому положенію „въ современномъ государствѣ“. Эта конструкція нѣсколько искусственна и отзывается архаическими пріемами схоластической утонченности, но она не препятствуетъ ни полнотѣ, ни глубинѣ изслѣдованія. Наряду съ этимъ безспорна и достаточная научная фундаментальность, поскольку авторъ вездѣ старается полагать въ основу точныя объективныя данныя касательно всякаго обсуждаемаго пункта.

Но здѣсь являются прискорбнымъ исключеніемъ нѣкоторыя трактаціи насчетъ православныхъ брачныхъ институ-

товъ, гдѣ допускаются неправильности и въ сообщеніяхъ и въ толкованіяхъ. Такъ, констатируется (стр. 104): „Восточныя церкви за нѣсколько столѣтій дозволяли нѣкоторымъ разведеннымъ лицамъ жениться. Эта практика подверглась суровому порицанію отъ западныхъ авторитетовъ, но, можетъ быть, по ошибочнымъ основаніямъ, ибо этимъ не утверждается,—какъ показалось Тридентскому собору,—что союзъ брака расторгнутъ. Еслибы это было вѣрно, тогда обѣ стороны ipso facto были бы свободны (правоспособны) для новаго брака, но фактически послѣдній дозволяется для одной стороны и возбраняется для другой. А эта комбинація едва ли можетъ быть понята иначе, чѣмъ въ смыслѣ диспенсацій на бракъ, не смотря на препятствіе къ сему въ томъ, что прежнія брачныя узы все еще продолжаются (и сохраняютъ силу). Значитъ, это есть диспенсація для своего рода полигаміи (it is then a dispensation for a kind of polygamy); тутъ лишь серьезное нарушеніе законовъ природы, но не отрицаніе натуральныхъ фактовъ, или фальсификація реальной природы брака“. И въ другомъ мѣстѣ выражается (стр. 127), что въ православныхъ разводахъ „нѣтъ претензіи на дѣйствительное расторженіе брака; узы его сохраняются, поелику стороны вовсе неспособны заключать новые браки по своей волѣ, а лишь церковная власть можетъ давать дозволеніе на бракъ не смотря на это препятствіе, хотя такое дозволеніе, повидимому, раздается слишкомъ легко для всѣхъ ищущихъ“.

Въ этихъ разсужденіяхъ и заключенія невѣрны и справки неточны и скудны для столь принципіальныхъ обобщеній. Мысль о фиктивности православнаго бракорасторженія авторъ выводитъ изъ того, что такое супружество допускается для одного члена и воспрещается для другого, но вѣдь послѣдній подвергается этому ограниченію вовсе не по тяготѣнію надъ нимъ неупраздненныхъ брачныхъ узъ, а единственно потому, что онъ виновенъ и неправоспособенъ для нормальнаго брака, ибо *честна женитва во всѣхъ, и ложе нескверно* (Евр. XIII, 4). По этой именно причинѣ и для первобрачущихся требуется удостовѣренная чистота, безъ чего они могутъ лишаться церковной правоспособности на брачный союзъ. Это есть морально-дисциплинарная сторона, которая всецѣло относится къ возможному будущему, а ничуть не къ фактически бывшему, котораго нимало не опредѣляетъ ни въ какомъ отношеніи. Затѣмъ, и основанія для реконструкцій

у автора крайне шатки, разъ онъ хочетъ построить свое тяжеловѣсное зданіе на одномъ авторитетѣ. Такимъ для него служитъ извѣстный епископъ Никодимъ Милашъ. Но это— лишь почтенный компиляторъ, не имѣющій самостоятельной значимости. Его нельзя считать выразителемъ общецерковной традиціи или общенаучнаго голоса и усвоять его сужденіямъ преувеличенную важность исключительной компетентности, совершенно ему не свойственной. Освѣдомленнымъ людямъ, спеціально трактующимъ о брачныхъ вопросахъ, должно бы быть хорошо извѣстно, что мнѣнія преосвященнаго Никодима о второбрачіи священнослужителей почти повсюду въ православномъ мірѣ вызвали энергичеcкіе протесты. А по частнымъ пунктамъ взгляды епископа Никодима Милаша бываютъ иногда до того своеобразны и далеки отъ научной солидности, что покойный академикъ Е. Е. Голубинскій не постѣснился рѣшительно сказать, что тотъ „о коллегіяхъ презвитеровъ при епископахъ несетъ чепуху, будто они начинаютъ упоминаться съ III вѣка" (О реформѣ въ бытѣ русской церкви, Москва 1913, стр. 116 прим.). Для научной состоятельности необходимо было привлечь и другихъ авторовъ,—и тогда открылось бы, что они рѣшительно опровергаютъ и предпосылки и выводы о. Лэси. Ограничимся немногими выдержками изъ новѣйшихъ трудовъ. На страницахъ нашего журнала нѣкогда формулировалось, что 1) „по ученію Христа Спасителя, принципіально нерасторжимый брачный союзъ можетъ быть разорванъ мужемъ по винѣ прелюбодѣянія жены; 2) разводъ бываетъ полный и оставляетъ супругу свободу для вступленія въ новый бракъ, поелику онъ прелюбодѣйствуетъ въ немъ единственно при наличности прежней брачной связи, которая ἐπὶ πορνείᾳ нарушается окончательно; 3) при совершенной равноправности мужчины и женщины въ христіанствѣ, это ограниченіе одинаково приложимо къ обоимъ супругамъ". При этомъ „ἐπὶ πορνείᾳ происходитъ полное прекращеніе брачной связи, освобождающее непорочнаго для новаго супружества. И вся причина въ томъ, что это преступленіе совершенно поражаетъ существеннѣйшіе брачные элементы, потрясаетъ самую основу брачнаго сочлененія, поскольку оно должно быть абсолютнымъ таинственнымъ единеніемъ сочетавшихся,—малою церковію двухъ, гдѣ пребываетъ Христосъ и гдѣ воспроизводится Его взаимная любовь съ вѣрующими. Въ силу

этого и прелюбодѣяніе подрываетъ и губитъ самый корень брака", когда это есть „закоснѣлое упорство любодѣйствующаго, закоренѣлость его въ порокѣ и нежеланіе возвратить себѣ расположеніе поруганнаго". Въ этомъ смыслѣ „всякій πορνεύων тѣмъ самымъ уничтожаетъ брачный союзъ, умираетъ для него и освобождаетъ невиннаго для новаго супружества", ибо „брачное соединеніе необходимо распадается при допушеніи πορνεία", при чемъ „прелюбодѣяніе упраздняетъ супружество" (см. „Христ. Чтеніе" 1895 г., I вып., стр. 52, 53, 22, 24—25, 26). Тотъ же (нижеподписавшійся) авторъ въ „Особомъ Совѣщаніи при Св. Синодѣ для обсужденія и выработки проекта положенія о поводахъ къ разводу" заявлялъ: „По неизмѣнному церковно-христіанскому сознанію, прелюбодѣяніе есть не личная обида, а грѣхъ предъ Богомъ по преступленію божественныхъ заповѣдей. Посему онъ прежде всего требуетъ не суда и мщенія, но христіанскаго снисхожденія и братскаго исправленія. Всѣ патристическіе голоса рѣшительно, настойчиво и неизмѣнно утверждаютъ и повторяютъ, что одинъ голый фактъ — даже не единичнаго, а длительнаго—прелюбодѣянія, самъ по себѣ, вовсе не вызываетъ развода и не уполномочиваетъ на него невиннаго супруга; напротивъ, они авторитетно внушаютъ пострадавшему члену терпѣть до послѣдней возможности и сначала исчерпать всѣ мѣры личнаго воздѣйствія къ устраненію разрыва. Лишь послѣ этого дозволяется искать развода и, очевидно, потому, что теперь нѣтъ никакой разумной надежды на возстановленіе нормальныхъ семейныхъ отношеній, потому что не имѣется самаго факта, который бы нуждался въ охранѣ и огражденіи. Ясно, что здѣсь бракъ расторгается не искомъ невиннаго супруга, а фактическимъ его упраздненіемъ, когда таинство благодатнаго освященія семейнаго союза осквернялось бы соизволеніемъ и укрывательствомъ порока. Расторженіе совершается тутъ не ради претензій оскорбленнаго лица, ибопохристіански скорѣе требовалось бы всепрощеніе, а во имя тайнодѣйственной святости, которая не должна подлежать поруганію и служитъ единственнымъ реальнымъ началомъ нормальнаго жизненнаго процвѣтанія. Невинный супругъ является для Церкви только грустнымъ свидѣтелемъ совершившейся катастрофы въ интимной семейной сферѣ, но онъ вовсе не обязываетъ ее къ разводу и послѣдній устрояется ничуть не въ силу его притязаній.

Просто нѣтъ въ наличности подлежащаго освященію факта, откуда естественно слѣдуетъ юридически-каноническое удостовѣреніе сего, т. е. бракорасторженіе, при чемъ погрѣшающій прелюбодѣй подчиняется дальше эпитимійному исправленію самой Церкви—послѣ того, какъ оказались безуспѣшными личныя вліянія другого супруга и пастырскія внушенія духовнаго лица". Необходимо прибавить, что на этомъ „особомъ совѣщаніи" были голоса лишь противъ расширенія поводовъ къ разводу, но всѣ соглашались, что прелюбодѣяніе бываетъ не диспенсаціоннымъ, а именно бракорасторгающимъ основаніемъ. Въ этомъ тонѣ говорятъ о прелюбодѣяніи и другіе русскіе ученые. По словамъ † проф. А. С. Павлова (Курсъ церковнаго права, Св.-Тр. Сергіева Лавра 1902, стр. 381), это—„такое преступленіе, вслѣдствіе котораго бракъ, переставшій быть союзомъ двухъ лицъ, какъ бы самъ собою разрушается". † Проф. Н. С. Суворовъ пишетъ (Учебникъ церковнаго права, 3-е изд., Москва 1908, стр. 348): „при жизни обоихъ супруговъ бракъ можетъ быть прекращенъ разводомъ по причинѣ любодѣянія того или другого супруга". Проф. М. Е. Красноженъ утверждаетъ (Старые и новые законы о разводѣ, Юрьевъ 1904, стр. 10): „Нерасторжимость брачнаго союза — вотъ идеалъ, къ которому должно стремиться человѣчество по ученію Христову... Христіанская Церковь, собственной самодѣятельности которой предоставлено было раскрытіе и выясненіе этого идеала, старается постепенно провести въ жизнь идею нерасторжимости брака и воздѣйствовать въ этомъ смыслѣ на свѣтское (государственное) право, вѣдающее не область идеаловъ, а лишь формулирующее отношеніе дѣйствительности къ идеалу; при этомъ церковь Христова, всегда внимательная къ духовнымъ немощамъ чадъ своихъ, нашла цѣлесообразнымъ не отсѣкать ихъ отъ своего тѣла суровымъ требованіемъ нерасторжимости брака, а старалась воспитать ихъ въ истинномъ смыслѣ этого слова, пользуясь наличными условіями". Отсюда—разводъ, который тѣмъ болѣе законенъ при прелюбодѣяніи, что имъ „союзъ брачный внутренно, такъ сказать, самъ собою разрушается, вслѣдствіе того, что супруги не сдержали даннаго ими обѣщанія—сожительствовать исключительно другъ съ другомъ во всю жизнь" (О разводѣ въ Россіи, Москва 1899, стр. 5—6). Въ своей магистерской диссертаціи Н. Н. Страховъ разви-

ваетъ, что „прелюбодѣяніе есть такое событіе, которое уже безвозвратно и непоправимо разрываетъ то единство, какое должны представлять супруги, и слѣдовательно существеннымъ образомъ ведетъ къ законному расторженію брака" (Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія, Харьковъ 1895, стр. 106). И. М. Громогласовъ свидѣтельствуетъ, что „въ признаніи прелюбодѣянія достаточнымъ поводомъ къ фактическому или юридическому разрыву брачныхъ узъ сходится большинство древнихъ отцовъ и учителей церкви, убѣждающихъ обычно, наряду съ этимъ, христіанскихъ супруговъ не расторгать брака ни по какой иной, хотя бы и «законной» причинѣ", а теперешнее бракоразводное право „чуждо католической идеи абсолютной нерасторжимости брака" (Опредѣленія брака въ Кормчей и значеніе ихъ при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія, вып. I, Сергіевъ Посадъ 1908, стр. 123—124, 147—148). Проф. И. С. Бердниковъ излагаетъ евангельское ученіе такъ, что „по первоначальному божественному плану міроэданія мужъ и жена созданы для неразрывнаго единенія между собою, для общенія до того искренняго и тѣснаго, что должны представлять собою въ брачномъ единеніи одно тѣло или существо. При такомъ пониманіи супружескаго союза естественно, что въ немъ исключается надобность въ разводѣ какъ аномалія, какъ болѣзнь въ здоровомъ организмѣ. И только тогда, когда супружескій союзъ теряетъ свое природное свойство, когда супружеская чета подвергнется неисцѣльному недугу, влекущему за собой полное и невозвратное распаденіе ея на составныя части, только тогда наступаетъ конецъ супружескому сочетанію и дѣлается неизбѣжнымъ разводъ, какъ естественное внѣшнее выраженіе внутренняго неисцѣльнаго распада. Эта мысль и выражена въ словахъ Господа: развѣ словесе прелюбодѣйна" (Къ вопросу о поводахъ къ брачному разводу, Спб. 1909, стр. 3—4).

По приведеннымъ справкамъ несомнѣнно, что для православнаго сознанія прелюбодѣяніе является моментомъ бракорасторгающимъ и служитъ для брачнаго союза какъ бы духовно-органическою смертію, аналогично физической смерти кого-либо изъ членовъ брачной пары. По этой причинѣ оно бываетъ основаніемъ къ полному и дѣйствительному разводу, а не къ юридической диспенсаціи ради благовидности доз-

воленія новаго супружества одному изъ разлучаемыхъ. Всѣ другіе поводы толкуются и допускаются въ этомъ самомъ смыслѣ. Таковъ фактъ. Въ пониманіи его, конечно, возможны различія,—и проф. В. Н. Мышцынъ не соглашается съ обычнымъ воззрѣніемъ, что „дѣйствіе таинства брака уничтожается преступленіемъ супруговъ, именно прелюбодѣяніемъ", ибо „если бы фактъ прелюбодѣянія самъ по себѣ разрушалъ существо брака и прекращалъ дѣйствіе благодати, а церковная власть лишь констатировала бы своимъ судомъ то и другое, то разводъ по причинѣ прелюбодѣянія былъ бы не только дозволительнымъ, но и обязательнымъ" (Къ вопросу о принципахъ бракоразводнаго церковнаго законодательства, Ярославль 1911, стр. 14 слл.). Однако это заключеніе утверждается совсѣмъ напрасно, поскольку и самъ авторъ принимаетъ (стр. 15), что не всякое прелюбодѣяніе бываетъ неисцѣльнымъ и нетерпимымъ для другой стороны, почему и не можетъ per se обладать бракорасторгающею энергіей. Но когда послѣдняя проявилась и сохраняетъ свою силу,—ея дѣйствіе будетъ неизбѣжнымъ. И проф. В. Н. Мышцынъ споритъ противъ этого скорѣе по недоразумѣнію, говоря о таинствѣ брака вообще и не разграничивая конститутивныхъ элементовъ этого цѣлостнаго явленія, а въ немъ a) таинственное освященіе простирается на b) союзъ естественнаго человѣческаго сочетанія и имѣетъ въ немъ точку для приложенія. И вотъ прелюбодѣяніе,—при его устойчивости,—разрушаетъ это естественное соединеніе, безъ котораго не будетъ фактической основы для примѣненія таинства, и оно прекращаетъ свое освящающее вліяніе. При такихъ условіяхъ преступленіе, будучи даже несомнѣннымъ, не даетъ еще прямо всецѣлаго разрыва, ибо благодатная таинственность не заключалась въ самомъ натуралистическомъ союзѣ и сообщалась ему сверхъ сего („еже Богъ сочета"). Потому таинственная дѣйственность разрѣшается (прекращается) посредниками ея спеціальнымъ духовнымъ судомъ по совокупности всѣхъ моральныхъ и эмпирическихъ данныхъ, изъ коихъ первыя нормируются идеей брачной нерасторжимости и наклоняютъ къ возстановляющей исправительности, а вторыя никогда не обладаютъ абсолютностію. Впрочемъ, для нашего частнаго вопроса это разногласіе совсѣмъ не важно, такъ какъ касается лишь толкованія, но не факта, который всѣми принимается. И проф. В. Н. Мышцынъ всего менѣе отвергаетъ его, когда вы-

двигаетъ вовсе не новый — по существу — тезисъ, что „нерасторжимость христіанскаго брака слѣдуетъ понимать не догматически, не какъ свойство самаго таинства брака, не какъ дѣйствіе благодати, даруемой въ этомъ таинствѣ и неизгладимо сохраняющейся въ супругахъ, а этически, какъ нравственное требованіе, какъ нравственный идеалъ, обязательный для всѣхъ и особенно для христіанъ“. Ясно, что эта „интерпретація принципа нерасторжимости христіанскаго брака“ прямо утверждаетъ и расширяетъ догматическую допустимость и фактическую несомнѣнность разводовъ (стр. 18), не оставляя никакой опоры для изъясненія ихъ въ католически-диспенсаціонномъ духѣ. Этого въ православной церкви не признаётся, поскольку для нея разводъ есть явленіе ненормальное и нежелательное, но въ каждомъ допущенномъ случаѣ реальное.

Въ итогѣ имѣемъ, что полезная и серьезная книга о. Лэси страдаетъ огромнымъ дефектомъ по отношенію къ православному ученію и практикѣ, изображая ихъ неточно и освѣщая неправильно.

Н. Глубоковскій.

Акты и документы, относящіеся къ исторіи Кіевской Академіи. Отд. III (1796—1899 гг.). Съ предисловіемъ, введеніемъ и примѣчаніями проф. Ѳ. И. Титова. Т. IV (1813—1819 гг.). Кіевъ 1913. XCVIII+944 стр. Ц. 4 р. 50 к.

Аничковъ Е. В. Язычество и древняя Русь. Спб. 1914. XXXVIII+386 стр. Ц. 2 р.

Бердниковъ И. С., проф. Наши новые законы и законопроекты о свободѣ совѣсти. М. 1914. 246 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Боголюбскій Н. И., проф.-прот. Вѣра науки и религіозная вѣра. М. 1914. 17 стр. Ц. 20 к.

Бѣляевъ В. А. Лейбницъ и Спиноза. Историко-критическое изслѣдованіе системы Лейбница, какъ опроверженіе пантеистической системы Спинозы и какъ попытка дать философское обоснованіе христіанскаго теизма. Спб. 1914. VII+374 стр.

Вундтъ Вильг., проф. Естествознаніе и психологія. Спб. 1914. 136 стр. Ц. 80 к.

Доброклонскій А. П., проф. Преподобный Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ Студійскій. 1 ч. Его эпоха, жизнь и дѣятельность. Одесса 1913. XX+972+LC+1 нен,+10 стр. Ц. 5 р.

Дульскій П. М. Памятники Казанской старины. Казань 1914. 231 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Ковалевскій М. О. Древній Востокъ и первобытная Греція. 2-е исправл. изданіе. VIII+154 стр. Ц. 70 к.

Кулаковскій Ю. А., проф. Императоръ Фока. Глава изъ исторіи Византіи. Кіевъ 1914. 21 стр.

Лазурскій В. Ѳ. Курсъ исторіи Западно Европейской литературы. Ч. I. Средневѣковая литература. Одесса 1913. 230 стр. Ц. 1 р. 25 коп.

Лозинскій С. Г. Исторія инквизиціи въ Испаніи. Т. 3. Спб. 1914. III+507 стр. Ц. 5 р.

Миндалевъ П. Моленіе Даніила Заточника и связанные съ нимъ памятники. Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія. Казань 1914. 346+XXX стр.

Московская политическая литература XVI вѣка. Изборникъ подъ ред. и со вступительной статьей Мих. Ковалевскаго. Спб. 1914. 134 стр. Ц. 85 к.

Острогорскій А. Н. Н. И. Пироговъ и его педагогическіе завѣты. Очерки по исторіи русской педагогической мысли. Спб. 1914. VI+179 стр. Ц. 1 р.

Поповъ Т. Д., свящ. Св. Тихонъ Задонскій, какъ нравоучитель. Воронежъ 1914. 272 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Харламповичъ К. В., проф. Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань 1914. XXIV+878++LXVI стр. Ц. 7 р.

Цвѣтковъ П. Исламизмъ. Т. 2-й. Вѣра ислама. Асхабадъ 1913. VIII+418+1 нен. стр.

Шляпкинъ И., проф. Указецъ книгохранителя Спасо-Прилуцкаго монастыря Арсенія Высокаго 1584 г. Спб. 1914. 28 стр.

Ягодинскій И. И., проф. Философія Лейбница. Процессъ образованія системы. Первый періодъ 1659—1672 г. Казань 1914. XV+432 стр. Ц. 3 р.

Поименованныя книги въ конторѣ журнала **не продаются**, и контора не принимаетъ на себя комиссіи по пріобрѣтенію ихъ въ книжныхъ магазинахъ.

Авторы и издатели, желающіе, чтобы о вновь выходящихъ книгахъ помѣщено было въ „Христіанскомъ Чтеніи" сообщеніе или отзывъ, благоволятъ присылать въ редакцію журнала (Невскій проспектъ, д. 182, кв. 10) по одному экземпляру каждой книги.

Поправка.

Въ „Христ. Чтеніи", 1914, мартъ, стран. 295, строка 1—2 снизу, въ примѣчаніи, вмѣсто словъ: „Въ греческомъ— —ὁ θεός", нужно читать: „Изъ греческаго текста:— —νοσοῦντας ἴασαι. τῶν ἐν βήμασι— —ὄντων, μνημόνευσον ὁ θεός, ясно видно въ данномъ случаѣ, что „τῶν ἐν βήμασι— —ὄντων" относится къ дальнѣйшему „μνημόνευσον". — Если точка послѣ „ὄντων" стоитъ въ изданіи прот. проф. *М. И. Орлова*, стр. 238, то это потому лишь, что въ этомъ изданіи точно воспроизводится, между прочимъ, и та интер-

пункція, какая употреблялась въ древнихъ рукописяхъ; но тамъ точка вовсе не имѣла того значенія, какое придается ей въ принятой нынѣ интерпункціи. Напр., въ этомъ же мѣстѣ, въ изданіи М. И. Орлова, читаемъ: τῶν ἐν βήμασι καὶ ἐν μετάλλοις καὶ πικραῖς δουλείαις καὶ ἐξορίαις. καὶ πάσῃ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ καὶ περιστάσει ὄντων. μνημόνευσον ὁ θεός. καὶ πάντων τῶν δεομένων τῆς μεγάλης σου εὐσπλαγχνίας. Здѣсь μνημόνευσον ὁ θεός, хотя отдѣлено по обѣимъ сторонамъ точкою, относится непосредственно къ предыдущему и послѣдующему за нимъ. У *Brightman*'а, p. 334, 403, послѣ ὄντων нѣтъ никакого знака препинанія; *H. A. Daniel*, Codex liturgicus ecclesiae universae. T. IV. Lipsiae 1853, p. 433, *C. A. Swainson*, The Greek Liturgies chiefly from original sources. Cambridge 1884, p. 84, 165. имѣютъ здѣсь запятую.

СОДЕРЖАНІЕ БОГОСЛОВСКИХЪ АКАДЕМИЧЕСКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

БОГОСЛОВСКАГО ВѢСТНИКА.

ФЕВРАЛЬ 1914 г.

Св. Максима Исповѣдника житіе. Переводъ, изданіе и примѣчанія ***М. Д. Муретова.***

Письмо К. Леонтьева о вѣрѣ, молитвѣ, о немощахъ духовенства и о самомъ себѣ. Сообщилъ Протоіерей ***І. Й. Фудель.***

Письма епископа Игнатія (Брянчанинова) къ разнымъ лицамъ. Сообщилъ ***М. А. Новоселовъ.***

Индусскій аскетизмъ въ до-буддійскій періодъ. ***В. А. Кожевникова.***

Мои замѣтки и воспоминанія. ***Леонтія, Митрополита Московскаго.***

Профессоръ Московской Духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ. ***Прот. А. Бѣляева.***

Спиритуалистическое ученіе Т. Липпса о Я и сознаніи. ***Ив. К. Маркова.***

Природа научной мысли: III. Теоретическая цѣнность естественно-научныхъ положеній. IV. „Протонъ-псевдосъ" механическаго естествознанія. ***Вл. Ф. Эрна.***

Замѣтки о греческихъ текстахъ житій и Макарьевскихъ Минеяхъ Четіихъ. ***Д. П. Шестакова.***

Критика. Арсеній Архіепископъ Новгородскій: На духовной страдѣ. Слова и рѣчи. Т. I. Спб. 1914. Проф. ***Н. А. Заозерскаго.***

II. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel hsg. von F. M. Schiele und L. Zscharnack. II. Band, von Deutschmann bis Hessen. Tübingen. 1910. ***Евг. Ег. Кагарова.***

За границей: Письма изъ Франціи. *А. Н. Купреяновой.*

Изъ общественной жизни: Къ кончинѣ Матѳея Павловича Кагета. Іеродіакона *Варсонофія.*

Содержаніе богословскихъ академическихъ журналовъ.

Журналы собраній Совѣта Императорской Московской Духовной Академіи за 1913 г.

Объявленія.

Изъ лекцій по Священному Писанію Ветхаго Завѣта, чичитанныхъ доцентомъ Московской Духовной Академіи А. А. Ждановымъ. Подъ ред. свящ. *Д. В. Рождественскаго.*

Изслѣдованія Апокалипсиса. *А. М. Бухарева (архимандрита Ѳеодора).*

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА.

ФЕВРАЛЬ 1914.

Правила о преміи Высокопреосвященнѣйшаго Стефана, Архіепископа Курскаго и Обоянскаго за лучшее руководство по Нравственному Богословію.

Книга Іова въ греко-славянскомъ и русскомъ переводахъ. *П. А. Юнгерова.*

О монизмѣ Эрнста Геккеля. *К. Г. Григорьева.*

Сакраментальный элементъ въ христіанскомъ богослуженіи въ первые три вѣка. *Ѳ. С. Краснорѣцкаго.*

И. В. Кирѣевскій. Очеркъ жизни и ученія. *А. Лушникова.*

Къ первоначальной исторіи Ханаана. *П. Жузе.*

Первая православная миссія среди калмыковъ и ея историческая жизнь. Архимандрита *Гурія.*

Типикъ Святителя Варсонофія, Казанскаго Чудотворца. Іеромонаха *Аѳанасія.*

Императоръ Константинъ Великій, святой, равноапостольный. *Ѳ. Курганова.*

Содержаніе: 1) Февральской книжки „Богословскаго Вѣстника“ и 2) Февральской книжки „Христіанскаго Чтенія“ за 1914 годъ.

Объявленіе о новой книгѣ проф. И. С. Бердникова.

Инородческое Обозрѣніе, приложеніе къ журналу „Православный Собесѣдникъ“ за декабрь 1913 г. Книга 5-я.

Приложенія къ Протоколамъ Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1911 годъ.

Отчетъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Императорской Казанской Духовной Академіи за двадцать девятый годъ его существованія (съ 1 января по 31 декабря 1912 года).

ТРУДОВЪ
ИМПЕРАТОРСКОЙ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

МАРТЪ 1914.

Въ приложеніи:

Редакторъ, профессоръ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи *Николай Сагарда.*